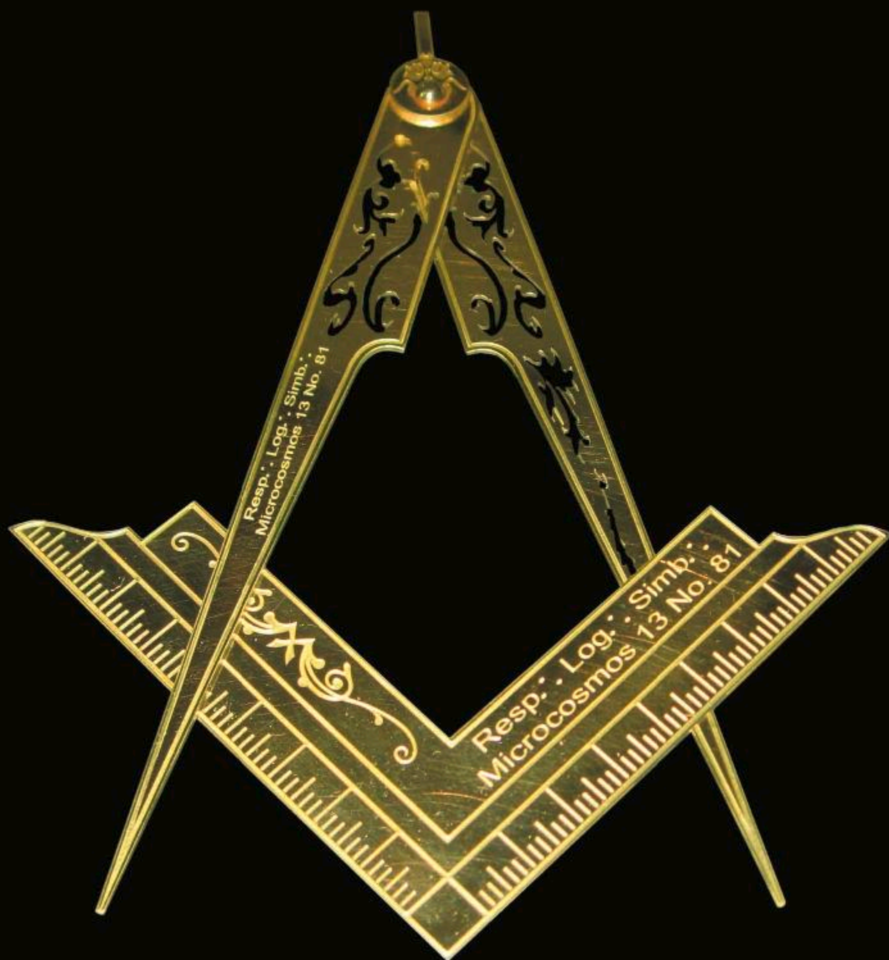
José Ignacio Cruz, ed.

# Masonería e Ilustración

## Del siglo de las luces a la actualidad




PUV

# MASONERÍA E ILUSTRACIÓN

DEL SIGLO DE LAS LUCES A LA ACTUALIDAD

# MASONERÍA E ILUSTRACIÓN

## DEL SIGLO DE LAS LUCES A LA ACTUALIDAD

*José Ignacio Cruz, ed.*

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Coordinación editorial: Maite Simón (PUV) y Josep Cerdà (MuVIM)
Fotocomposición y maquetación: Communico, C. B.
Diseño de cubierta: Celso Hernández de la Figuera
Corrección: Communico C.B.

ISBN: 978-84-370-8271-4

# *ÍNDICE*

# PRESENTACIÓN

Hablar, conversar, opinar sobre la masonería no resulta infrecuente en nuestro país. Para cualquiera que esté mínimamente atento a lo que sucede a su alrededor, resulta innegable que el tema suscita interés. Muchas personas tienen alguna idea al respecto, mejor o peor fundamentada, la cual vierten sin demasiada reflexión en conversaciones informales a la menor ocasión que se les presenta. En algunas ocasiones las opiniones y los debates alcanzan registros más formales y de mayor trascendencia, académicos incluso. Aunque no resulta infrecuente que allí se oigan los mismos argumentos, basados en ideas preconcebidas y poco justificadas que caracterizan las discusiones informales. Con independencia del valor y la calidad de las opiniones, no cabe duda de que la masonería ha tenido, y continúa teniendo, importancia y despierta curiosidad entre amplios sectores de la sociedad española. No faltan razones para ello, ya que la masonería y los masones han estado presentes en la trayectoria de nuestro país desde el inicio del siglo XIX, y junto con muchos otros actores –políticos, sociales, culturales, religiosos, educativos, etc.– han tenido su parte de protagonismo en los acontecimientos de la historia contemporánea española. Sobre todo, en mi opinión y pese a todo lo que se ha escrito sobre el particular, en el amplio terreno de los debates ideológicos y de formación de pensamiento, más que en el de las actuaciones concretas e iniciativas particulares.

Al hilo de lo anterior, quizá habría que perfilar un poco más y señalar que ese protagonismo no lo han detentado las instituciones masónicas en exclusiva. Estas han tenido que compartirlo, muy a su pesar, con la antimasonería, entendida esta como las diferentes expresiones del movimiento ideológico, social y político que hacen de la oposición y denuncia de las actividades masónicas su meta primordial. De tal modo que para analizar y debatir las iniciativas masónicas en toda su complejidad, se debe dedicar un espacio no menguado a las reacciones e iniciativas del movimiento antimasónico, por lo general bastante activo. No cabe duda de que nos encontramos ante un tema controvertido, el cual ha sido objeto de interpretaciones muy dispares, algunas con una fuerte trascendencia en ámbitos muy diversos, y que ha desempeñado un papel muy destacado en determinados momentos de la historia contemporánea española. Como por ejemplo durante el franquismo, cuando el ideario antimasónico jugó un rol destacadísimo en el discurso político del régimen y fue motivo para impulsar algunas de sus actuaciones más singulares.

Teniendo en cuenta todo ello, debemos felicitarnos porque el Museo Valenciano de la Ilustración y la Modernidad (MuVIM), la Diputación Provincial de Valencia y la Universitat de València, dentro de sus actividades académicas y culturales, hayan tenido

la sensibilidad y el acierto de acercarse a esa temática, ciertamente controvertida. Es de agradecer su interés por querer ofrecer la oportunidad de profundizar sobre la realidad de la masonería –su fundamentación ideológica, sus vínculos y desencuentros en relación con las ideas ilustradas, su trayectoria histórica, sus producciones culturales y actividades de formación– a través de la organización de las «Jornadas Internacionales. Masonería e Ilustración. Del siglo de las Luces a la actualidad», las cuales se celebraron en la sede del MuVIM los días 15 y 16 de diciembre del 2009, y con la posterior edición de los textos de las conferencias que las integraron y que aparecen publicadas en este volumen.

Como ya se señaló, a la masonería y al papel que ha jugado en la más reciente historia de nuestro país cualquier persona e institución puede aproximarse de muy diferentes maneras. El MuVIM y la Universitat de València han escogido a mi parecer la más interesante y correcta. Han optado por acercarse desde una perspectiva académica, pero con un registro divulgativo, asequible a cualquier persona interesada. Esa perspectiva, frente a otras que pueden resultar más llamativas o con mayor impacto mediático, tiene como base y fundamento el trabajo de investigación serio y riguroso por parte de especialistas contrastados y como instrumento de trabajo la metodología propia de las ciencias sociales, cuyos resultados y conclusiones, lejos de considerarse inamovibles y definitivos, se encuentran permanentemente sometidos al contraste, la discusión y la revisión. Frente a los arquetipos e ideas preconcebidas que se repiten sin pensar y a las que suponen que poseen la fuerza del axioma, no se sabe muy bien por qué, los textos que se incluyen en este volumen tienen como base la reflexión bien argumentada y contrastada, la cual tiene en todo momento como punto de partida fuentes documentales suficientemente probadas. En suma, frente a los apriorismos ideológicos y las imágenes preconcebidas, se planteó la opción del debate serio y el razonamiento bien argumentado y en permanente estado de revisión.

Partiendo de ese enfoque, el programa de las Jornadas Internacionales presentó una serie de características, las cuales también han quedado bien reflejadas en este libro, y que me gustaría destacar. En primer término, y por encima de cualquier otra consideración, se trató de una mirada plural a la realidad de la masonería. Una buena medida de dicha pluralidad se constata en la procedencia de los especialistas que tomaron parte en los debates, los cuales llegaron a Valencia desde diversas universidades españolas y europeas: Sorbona, Franche-Comte, Barcelona, Zaragoza, Granada, además de la propia Universitat de València. Así mismo, se buscó tratar esa temática desde una amplia variedad de enfoques y áreas de conocimiento, que van desde la reflexión filosófica a diversos ámbitos del análisis historiográfico, pasando por el estudio de diversas producciones culturales, como la música o la iconografía. Igualmente, la mirada que se realizó desde esos enfoques merece el calificativo de plural por los temas que se abordaron. Como el lector comprobará, en el índice de este volumen tienen cabida tanto aspectos más específicamente relacionados con la actividad interna de las instituciones masónicas, como otros relacionados con su proyección externa en la sociedad del momento, teniendo siempre bien en cuenta el contexto ideológico, social y político en el que estas se desenvolvieron.

Los aspectos más ideológicos que tanta importancia tuvieron en la actividad de los establecimientos masónicos, centrados en este caso en las relaciones entre la Ilustración y la masonería, son tratados con amplitud de miras y muy equilibrada y sólida fundamentación por los profesores Faustino Oncina y José Antonio Ferrer Benimeli. En lo que respecta al ámbito más específico de la trayectoria histórica, el profesor Francisco López Casimiro realiza una precisa aportación sobre las principales características que presentó la masonería española durante el siglo XIX, mientras el profesor José Ignacio Cruz lo hace sobre la del siglo XX, llegando hasta el retorno de la masonería exiliada, en el marco de la transición a la democracia. Por otra parte, la trayectoria más específica de la masonería valenciana también queda bien reflejada con el profundo trabajo de Vicente Sampedro.

Ahora bien, el programa de las Jornadas, como queda bien reflejado en este volumen, no se olvidó de las influencias que vinieron del exterior. Una buena muestra de ello son las interpretaciones realizadas en el seno de la masonería francesa con las luces de la Ilustración y que tuvieron destacada influencia en la española. En esa línea se sitúa el ilustrativo texto del profesor Charles Pourset. Y tampoco se dejó de lado el hecho de que, durante gran parte del periodo analizado, la realidad de los países europeos se componía de un territorio metropolitano y otro colonial. El ámbito específico de las colonias antillanas y del Caribe ha sido abordado con precisión por la profesora Dominique Soucy. Las Jornadas tampoco olvidaron aspectos más relacionados con la actividad interna de las logias. En el volumen quedan recogidas las contrastadas aportaciones realizadas por el profesor Pere Sánchez sobre la iconografía masónica, el profesor Rodrigo Madrid sobre la música masónica y Edelmir Galdón sobre la pervivencia de los tradicionales valores masónicos, aspectos todos ellos que no solo pueden ser analizados desde lo que aconteció en el pasado, sino que presentan un vivo interés desde la perspectiva del tiempo presente.

Debemos señalar por último, que las «Jornadas Internacionales. Masonería e Ilustración. Del siglo de las Luces a la actualidad» incluyeron también dos mesas redondas. En la primera de ellas, bajo el título «Las sinrazones de la antimasonería», intervinieron los profesores José Antonio Ferrer Benimeli, Dominique Soucy y José Ignacio Cruz. La otra, moderada por el profesor José Antonio Ferrer Benimeli y bajo el epígrafe «El progreso de la humanidad, hoy en día», contó con la participación de Óscar de Alfonso, de la Gran Logia Española; Nieves Bayo, de la Gran Logia Simbólica; Jesús López, Amigo del Gran Oriente de Francia, y Edelmir Galdón, de la Gran Logia Confederada de España.

Todo un conjunto de interesantes aportaciones que ahora se ven reflejadas en esta obra y que permitirán avanzar en el conocimiento cabal y bien fundamentado de la realidad de la masonería española.

JOSÉ IGNACIO CRUZ
*Universitat de València*

# ABREVIATURAS

| | |
|---|---|
| CDMH | Centro Documental de la Memoria Histórica |
| CEHME | Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española |
| CEDA | Confederación Española de Derechas Autónomas |
| FET y de las JONS | Falange Española Tradicionalista y de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista |
| GADU | El Gran Arquitecto del Universo |
| GCFS | Gran Consejo Federal Simbólico |
| GLE | Gran Logia Española |
| GLSRC | Gran Logia Simbólica Regional del Centro |
| GLSRL | Gran Logia Simbólica Regional del Levante |
| GLU | Gran Logia Unida |
| GODE | Gran Oriente de España |
| GOE | Grande Oriente Español/Gran Oriente Español |
| GOI | El Grande Oriente Ibérico |
| GOLU | El Grande Oriente Lusitano Unido |
| GONE | Gran Oriente Nacional de España |
| IR | Izquierda Republicana |
| PRRS | Partido Republicano Radical Socialista |
| PURA | Partido de Unión Republicana Autonomista |
| URN | Unión Republicana Nacional |
| TERMC | Tribunal Especial de Represión de la Masonería y el Comunismo |

# SECRETO Y MISTERIO: LAS FILOSOFÍAS DE LA MASONERÍA EN EL TRÁNSITO DE LA ILUSTRACIÓN AL ROMANTICISMO

*Faustino Oncina Coves*
Universitat de València

El fenómeno del arcano no es *terra incognita* en la historia de la filosofía. El ejemplo del pitagorismo es harto elocuente. Sin embargo, su insólita proliferación durante y a partir del siglo XVIII alcanza cotas asombrosas, y *prima facie* no puede sino suscitar nuestro estupor, porque su apogeo en el siglo de las Luces parece restarle lustre a la Ilustración. Este hito histórico alienta una densa reflexión teórica que engloba diversas, y a menudo discordantes entre sí, filosofías de la masonería. Conviene subrayar una advertencia preliminar: nos situamos, y no hay que olvidarlo en aras de evitar malentendidos, en el plano de la reflexión filosófica, que se afanó por discernir y emancipar, en lo que toca a tal asunto, la ontología de la historia, el espíritu de la letra, la esencia de la existencia, la verdad de razón de la verdad de hecho. Con esta jerga se pretende señalar el hiato, la distancia entre lo que la masonería debe ser y lo que es, entre lo que debería ser y lo que fue, la sima infranqueable entre un ideal y la realidad. En esta contribución nos concentraremos en las versiones ilustrada, idealista y romántica de las filosofías de la masonería en el espectro idiomático alemán, encarnadas, respectivamente, por Lessing, Fichte y el tándem Herder-Friedrich Schlegel, si bien intercalaremos referencias a otros autores, pues es un tema pujante y casi ubicuo en la época. Casi todos los primeros

* Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación «Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía» (HUM2007-61018/FISO) del Ministerio de Ciencia e Innovación, cofinanciado con fondos FEDER, y fue ultimado durante una estancia en la Technische Universität de Berlín merced a una ayuda del Programa de Movilidad del Ministerio de Educación. Quiero manifestar mi agradecimiento a mi anfitrión en Berlín, el profesor Thomas Gil. Mi contribución se basa en gran medida en trabajos previos (Oncina, 1995: 133-154; 2008: 51-64, y 2009). En ellos hay un repertorio bibliográfico bastante exhaustivo del que aquí he prescindido.

espadas se fajaron con él y fue objeto de continua elaboración literaria y ensayística.[1] Constituyó una veta inagotable tanto para la literatura en prosa como en verso, y su fascinación no ha declinado, sino que perdura hasta nuestros días.[2] Nos interesarán varios aspectos: en primer lugar, la elucidación de los motivos que expliquen la contradicción entre una era que con cierto autobombo se califica de siglo de las Luces, para desmarcarse de las Tinieblas del Antiguo Régimen,[3] y la multiplicación de las sombras, esto es, la maximización a la par de lo exotérico y de lo esotérico, de la publicidad y del arcano. En segundo lugar, el descifre de las funciones de una socialización en torno al secreto, y su fácil metamorfosis en criptopolítica, en ideología, en adoctrinamiento.

## I. LUCES Y SOMBRAS: LA PROMISCUIDAD DE UN SIGLO

Los ilustrados querían reconducir el secreto y lo misterioso, lo oculto y lo tenebroso al ámbito del saber susceptible de un control metódico, público y libre. En la primera fase de la Ilustración lo persiguieron primordialmente en el caso de los *arcana naturae*. Francis Bacon, a quien alguna leyenda considera la garganta profunda de la masonería histórica, citaba una frase del rey Salomón que lo alinea con esta Ilustración aún precoz que pretende desentrañar los enigmas en la naturaleza: «La gloria del Señor es ocultar sus obras; la del rey [se sobreentiende, del hombre como rey de la creación] investigarlas» (Bacon, 1984: 38).

En la segunda fase de la Ilustración el esfuerzo se concentró en la erradicación de los *arcana imperii*, en una deslegitimación del secreto en la esfera de lo político, aunque en los intersticios del despotismo, también del ilustrado, abundaban confraternidades de iniciados (Engel y Wunder, 2002: 4).

De una manera sumaria hallamos aquí concentrado el programa de exorcización del espectro del arcano. Sin embargo, es un programa en parte truncado por razones

1. Las obras literarias que en el siglo XVIII o en los albores del XIX abordan el arcano y las asociaciones que se erigen sobre él (aunque no hay una coincidencia exacta entre sociedad secreta y masonería) son numerosas. He aquí un simple botón de muestra: F. Schiller (*El visionario*, 1789), Jean Paul (*Die unsichtbare Loge*, *Schulmeisterlein Maria Wuz*, 1793; *Titan*, 1800-1803), Ludwig Tieck (*William Lovell*, 1795-1796; *Die Wundersüchtigen*, 1829), Achim von Armin (*Die Kronenwächter*, 1817). Por otro lado, era frecuente un solapamiento de militancias (esto es, se podía ser a la vez masón, rosacruz o iluminado; conspicuos ejemplos de tal superposición son Goethe, Herder, G. Forster, Reinhold, etc.). La incidencia de la cultura hermético-esotérica en la producción de Goethe, desde los trabajos científicos al poema *Die Geheimnisse*, desde el *Wilhem Meister Lehrjahre* al cuento (*Märchen*) del final de *Conversaciones de emigrados alemanes*, e incluso hasta el *Fausto*, es obvia (Paolucci, 2009: 67-82).

2. También aquí nos limitaremos a una pequeña muestra: Rudyard Kipling (*El hombre que pudo reinar*), Thomas Mann (*La montaña mágica*), Alejo Carpentier (*El siglo de las Luces*) y Umberto Eco (*El péndulo de Foucault*).

3. Es muy elocuente el frontispicio del panfleto ilustrado de J. G. Fichte *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron* (1793), que reza así: «Heliópolis [esto es, ciudad del Sol, de la luz], en el último año de las antiguas tinieblas» (Fichte, 1986: 1).

internas a la propia Ilustración, que no sólo no consigue expulsarlo, sino que le concede un salvoconducto que adoptará diversas formas.

El siglo XVIII se jacta de un progreso científico-técnico abrumador, que, a diferencia de la época de Galileo, no canta la palinodia ante la presión eclesiástica. El giro copernicano se ha asentado en el ámbito del conocimiento, y lo ha hecho con el consenso de la comunidad científica, jaleada, además, por un avance incesante en sus disciplinas estelares, la matemática y la física. El método oficia de agrimensor del terreno de la verdad, pero la facultad entronizada, la razón, no acaba de sentirse satisfecha con lo así acotado. El hombre no ve colmados sus anhelos, intereses y curiosidad únicamente con lo que le ofrece el experimento, sino que continúa rebuscando, rebasando esos límites, y lo hace empujado por una tendencia natural de la propia razón, a sabiendas de que se adentra en un mundo acaso fantasmagórico, en una *fata morgana*. No estamos hablando de una adulteración o perversión de la facultad reina, sino de una ilusión inevitable. La meta de hacer entrar a sus productos en el camino seguro de la ciencia no le priva de su derecho inalienable a errar, a tentar vías heterodoxas –alquímicas, cabalísticas, teúrgicas, taumatúrgicas, teosóficas, etc.–. En el currículum de la razón hay luces y sombras, mesura y desmesura. Senda bien balizada y extravío son hermanos mellizos. O dicho de otra manera, impera un concepto dinámico, dialéctico de la verdad, en el que el error es uno de sus insustituibles ingredientes. La pasión por el conocimiento ha inoculado el veneno, el dopaje del saber. La figura de Fausto ‒metáfora de alguien que lo quiere todo y lo quiere ya, también abrazar *ipso facto*, en una carrera relámpago, la sapiencia, la ciencia infusa‒ cabalga a lomos de esta era. Ella ha espoleado un galope desbocado en pos de un conocimiento al que no se le pueden poner bridas. La conquista de lo ignoto, la aventura de lo desconocido pero no incognoscible, está jalonada de venturas y desventuras. La ciencia aprende de la magia, la astronomía de la astrología, la química de la alquimia. La autobiografía de Goethe resulta ejemplar.[4]

4. En el octavo libro de *Poesía y verdad* (Goethe, 1999) cuenta sus primeros pinitos esotéricos, que se intensifican a partir de la crisis que le constriñe a abandonar la «pequeña París», Leipzig, para regresar a Frankfurt, donde recala, a sus diecinueve años, para recuperarse de una infección pulmonar. En sus escarceos con una cosmogonía hermética hay varios mojones reseñables: su abuelo materno tenía una especial inclinación por fenómenos ocultos y sueños premonitorios, su misma madre profesaba el pietismo y frecuentaba el círculo de la noble Susanna Catharina von Klettenberg, interesada en la magia, y el médico paracelsiano Johann Friedrich Metz asumió los cuidados del joven durante su enfermedad y le recomendó diversas lecturas que engrosaron un «tesoro» (*Kleinod*), la «química místico-cabalística» (Goethe, 1986, XIV: 372, 451), su «enamorada secreta» (carta a la mencionada Klettenberg del 26 de agosto de 1770, en: Goethe, 1987, I/28: 219). Goethe, que se afilió a la logia *Amalia* de Weimar en 1780 y, junto al duque Karl August, ingresó en la orden de los iluminados en 1783, pero cesó sus actividades en la última en 1785, no constituye ninguna excepción y hay muchos casos análogos de iniciación y cultivo de prácticas herméticas y alquímicas, desde el masón y rosacrucista Georg Forster, que acompañó a James Cook en su segunda expedición alrededor del mundo y lideró la República jacobina de Maguncia, hasta uno de los cabecillas de la orden de los iluminados, Adolph von Knigge (Hermann, 2007).



La experiencia humana desborda los confines a los que queda circunscrita la científica. Esa experiencia se nutre, por tanto, no sólo de los experimentos realizados bajo la égida del método, sino también de aquellos aún no compulsados por el canon científico, sin las ataduras y las cortapisas de un paradigma, y hasta de los que van contra el método. Este término significa etimológicamente camino y no sólo se saca provecho siguiéndolo escrupulosamente, sino también descarriándose, desviándose por atajos y rodeos. Tales extravíos van desde laboratorios clandestinos a viajes a tierras extrañas. Es lo que a la sazón se llamó formación (*Bildung*), una noción crucial para las sociedades secretas y para las órdenes masónicas. Incluso dio lugar a un género literario nuevo, las novelas de formación, en algunas de las cuales, por ejemplo, en los *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister* de Goethe, las sociedades secretas, en este caso la «sociedad de la Torre», juegan un papel relevante. La formación integral de la personalidad es una errancia.

Hemos constatado cómo a un tema que se plantea en un ámbito epistemológico se le van sumando capas que abarcan la existencia entera del individuo. Lo cual no es inocuo políticamente en una época en la que el paternalismo, o uno de sus alias, el despotismo ilustrado, se concibe a sí mismo como el régimen administrador de la felicidad y la verdad de los súbditos. El gobernante se erige en criterio de ambas bajo el pretexto de la minoría de edad del pueblo y de su voluntad de evitar la desdicha de sus hijos, pues el error es causa de dolor y miseria. Pero el soberano no está tanto interesado en la verdad cuanto lisa y llanamente en la imposición de su arbitrio.[5]

5. GA I/6: 31, 38; Fichte, 1986: 12. Si no se indica otra cosa, todas las referencias a las obras de Fichte consignadas en el texto remiten a la edición de la Academia bávara: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edición a cargo de R. Lauth, Stuttgart, Frommann, 1962 ss. (GA).

En 1781 Kant convertía en emblema de su época el «examen público y libre» de todos los objetos,[6] incluso de aquellos tradicionalmente vedados por su aureola de santidad y majestad. Iglesia y Estado debían también comparecer, despojados de su ancestral inmunidad, ante el tribunal de la razón, esto es, de la publicidad, aun a costa de una criba de los misterios de la primera y los *arcana imperii* del segundo. ¿Cómo procede la razón para inmunizarse contra las mismas ínfulas totalitarias y omnipotentes de sus dos tradicionales oponentes, trono y altar? Para curarse de su soberbia y, en una suerte de catarsis, da rienda suelta a sus excesos y desvaríos, se faja con sus desafueros, se familiariza con sus antinomias y aprende los ardides dialécticos. La dialéctica es también una lógica, si bien de la apariencia, pero que, integrada a nuestra cartografía, nos asegura una travesía, ciertamente procelosa, a la isla de la verdad.[7]

El error debe ser discutido y problematizado, no reprimido o decretado como tal por la autoridad. En 1793 Fichte aboga por un concepto de verdad más aporético que dogmático, más procesual que estático:

> La libre investigación de todo objeto posible de la reflexión, llevada en cualquier dirección posible y hasta el infinito, es, sin duda, un derecho del hombre. (...). Es una determinación de su razón no reconocer ningún límite absoluto, y sólo así la razón se hace razón y el hombre un ser racional, libre y autónomo. Por eso, la investigación hasta el infinito es un derecho inalienable del hombre (GA I/1: 182-183, 233-235).

Entre la verdad y el error no existe una relación de oposición, sino de interdependencia. Los errores, las contradicciones, los titubeos, son rellanos en la ascensión a la verdad, los traspiés inevitables en la ruta que desemboca en una razón soberana. En este trasiego entre verdad y error (Fichte, 2002: 91) el talento social más preciado es la capacidad de recibir y de comunicar. Esta idea de un foro de comunicación libre de coacciones será rentabilizada por las sociedades secretas. Fichte denuncia la capciosa estratagema del gobernante de querer limitar la divulgación del pensamiento prohibiendo el error:

> Aun cuando me es lícito difundir la *verdad*, no así el *error*. Para vosotros, que así habláis, ¿qué puede significar *verdad* y qué *error*? Sin duda, no lo que nosotros entendemos por tales; de lo contrario, habríais comprendido que vuestra restricción anula completamente lo que nos permitisteis, que nos quitáis con la mano izquierda lo que nos disteis con la derecha, que es absolutamente imposible comunicar la verdad si no está permitido a su vez difundir errores (Fichte, 1986: 23).[8]

6. Kant, *Crítica de la razón pura* [*KrV*], A XI; *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en: *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss., VIII, pp. 35 y ss. Las obras de Kant serán citadas por la edición de la Academia berlinesa (AK).

7. *KrV*, A 235-236, B 294-295; A 57-63, B 82-88; A 852 B 880 ss.

8. De nuevo resuenan aquí las palabras de la *Dúplica* lessinguiana (1778), donde define el valor de un hombre no tanto por la posesión (*Besitz*) de la verdad como por su pesquisa (*Nachforschung*), por el impulso (*Trieb*) a esta. La condición errática de la existencia humana se trasluce en su esfuerzo constante e infinito en pos de la verdad, mientras que «la posesión hace [al hombre] ocioso, indolente, orgulloso» (*Die Kontroverse mit J. H. Reß. Eine Duplik*, en Lessing, 1989, VIII: 510).

No atreverse a usar el propio entendimiento, incluso a abusar de él, pues el cobarde desuso es peor que el temerario abuso, es una falta imputable a nosotros mismos y, por tanto, autoculpable.

La libertad de pensar ha de tener su correlato en el plano práctico –esto es, en el moral y político–, no debe ceñirse al mundo de las ideas, sino que ha de reflejarse en acciones; en suma, debe complementarse con la libertad de obrar. Ahí radica la sutil pero decisiva diferencia entre la época de la Ilustración (o de Federico) y la época ilustrada. Y de nuevo el arcano acaba convirtiéndose en el refugio, al igual que lo fue de las ideas proscritas, díscolas o extravagantes, de esas obras no permitidas en la *res publica*. Las órdenes secretas promocionaron una cosmovisión distinta a la imperante. Ya en los tiempos del Antiguo Régimen, en estos talleres fueron ensayados novedosos procedimientos de comunicación, de reclutamiento y de vigilancia, y en ellos encontraron los ninguneados su cantera y a veces incluso su cobertura legal. Es relevante percatarse de un cierto contagio entre dos niveles: el afán de saber no queda saciado por el conocimiento acreditado científicamente y por eso está tentado irremediablemente a sobrepasarlo, al igual que la realidad política no colma lo imaginado, y lo utópico tiende irrefragablemente a proyectarse sobre el *statu quo* y a subvertirlo. Hay un venerable modelo de la utopía. Se describe un lugar que no existe y de este modo puede ser criticado el presente y esbozado el futuro. Lo negativo es puesto de manifiesto y a la par surge una imagen ideal que hace resplandecer todo lo positivo. El horizonte del allá y del mañana se opone a las insuficiencias en el aquí y ahora. Todas las utopías de la historia se atienen a tal horma. En suma, la Ilustración consecuente forja un estilo de pensar y de obrar alternativo al vigente, y la ciudadela amurallada por la discreción es el vergel para este. Al igual que será intramuros, en laboratorios clandestinos, donde se intentará arrancarle a la naturaleza sus secretos, también será fuera de la publicidad donde se anticipará la publicidad. Es una paradoja que forma parte de la dialéctica de la Ilustración.

Según una controvertida tesis de Reinhart Koselleck, el absolutismo es la propuesta de pacificación ante las guerras civiles religiosas que asolaron cruentamente Europa, pero al precio de introducir una cierta esquizofrenia en los individuos, al exigir una tajante escisión, sin porosidad posible, entre las convicciones, íntimamente libres, y las acciones, sometidas sin fisuras al soberano. Ese resto indomeñado servirá de trampolín para una Ilustración enemistada con el poder establecido, al producirse una creciente tensión entre nuevas elites cada vez más pujantes y el anonimato político al que están condenadas. Hartas de su ostracismo, promueven la creación de foros presuntamente apolíticos para la sociedad emergente, habida cuenta de que la política es acaparada íntegramente por el Estado. Tales instituciones oficiosas, paralelas a las oficiales, se concretan en la logia y el teatro, que se blindan frente a la injerencia del poder mediante el secreto y la ficción. Se trata de formas gemelas, en la medida en que ambas coadyuvan a la configuración de la conciencia burguesa y a la mutación de la autodefensa en beligerancia con el Estado. Las funciones aglutinadora y protectora del secreto se vuelven intriga política, la defensa frente a los tentáculos de un régimen autoritario se muda en ataque a este. La moral, la escala axiológica que en ellas se forja, servirá más tarde de ariete contra el Leviatán y sus

émulos déspotas. La supervivencia del arte depende de la exclusividad recíproca entre la jurisdicción teatral y la civil (el texto de Friedrich Schiller *El escenario como institución moral* es una buena prueba de ello):[9] se escenifica la inmoralidad de la ley política a costa de la inermidad política de la ley moral. La escena se convierte en tribunal, en custodio de la moral; la *poiesis* en «espada y balanza», «daga y látigo» –en la dicción de Lessing y de su admirado Diderot–. El contexto histórico explicaría el parangón estructural del arte y el secreto. Lo que era lugar de cobijo y asilo pasa a ser vanguardia propulsora de la insurrección. Es lo que se ha denominado función conspiradora. En la transición a la Revolución francesa, la filosofía de la historia es la ejecución del plan urdido por la moral, oculta en las logias, los escenarios y los clubes jacobinos, y presta al asalto triunfal del Estado absolutista. Es la culminación de la crítica en la crisis, de la que brotan la poesía como un arma cargada de futuro y el secreto como un bumerán. De este modo se vinculan fraudulentamente el programa ilustrado y el jacobino, y el terror pasa a ser el vehículo de la emancipación y la guillotina el símbolo de la liberación, fraguándose la leyenda negra de la masonería como fuerza confabuladora.[10] Para Koselleck, el ilustrado Lessing, dramaturgo e iniciado en la logia hamburguesa *Las tres Rosas* en 1771, fungía ejemplarmente de atizador de la revolución.[11] Este veredicto es el corolario de una lectura sesgada de sus *Diálogos para francmasones* (1777-1780).

## II. EL CASO LESSING: MASONERÍA ESENCIAL Y MASONERÍA EXISTENTE

Y no es que Lessing abdique de la política, sino que a ella queda solapada otra esfera de acción más genuinamente humana, adscrita a la masonería, metáfora del tercer y último estadio en el desarrollo de la humanidad, en la educación de nuestro género. Tras la edad de la infancia y la de la adolescencia, advendrá la de la plenitud, esto es,

9. Traducido por Josep Monter, se incluyó en *Seis poemas «filosóficos» y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragedia* de Friedrich Schiller, editado por el MuVIM (Valencia, 2005).

10. Recordemos el desaliento de Esteban, el más joven de los protagonistas de la novela de Alejo Carpentier *El siglo de las Luces*, que, ya de vuelta de la Revolución, contempla incrédulo cómo la internacionalización de los Derechos del Hombre exige un siniestro requisito: la exportación de la guillotina.

11. *Cf.* el epígrafe «La revuelta oculta contra el Estado: la función política del secretismo masónico (Lessing)», en Koselleck, 2007: 82 y ss. *Cf. Diálogos para francmasones*, en Lessing, 1982. Para referirnos a esta obra a partir de ahora incluiremos la paginación en el propio texto, precedida de D si se trata de los *Diálogos* −en ellos intervienen dos personajes, Ernst, el profano, y Falk, el iniciado− y de E cuando nos refiramos a la *Educación del género humano*.

Un temprano intento de ser admitido en la logia hamburguesa *Absalón* fue abortado por Bode. A través de Hans von Rosenberg ingresó en la logia *Las tres Rosas* de Johann Wilhelm von Zinnendorf, un afamado literato, en 1771. Aunque no frecuentó las labores de la logia y pronto vio decepcionadas sus expectativas, su nombre aparece en la lista de miembros hasta 1780. Su primera alusión metafórica a la masonería («nido de pájaro», «pueblo gracioso») parece remontarse a una poesía de 1753, titulada *El secreto* (*Das Geheimnis*). Precisamente Zinnendorf instó a Lessing a retirarla de la segunda edición de las *Fábulas y relatos* (*Fabeln und Erzählungen*), donde la había incluido, por no avenirse al espíritu del arcano masónico. Con cierta socarronería leemos este verso: «que a menudo los secretos no enseñan nada secreto» (Lessing, 1989, II: 121-122).

la época ilustrada, cuyos coetáneos son libres e iguales. La «verdadera *ontología* de la francmasonería», su «*esencialidad*», su «verdadera imagen» (D: 605) no reside en la parafernalia ceremonial −«sus discursos y cánticos»−, ni se alcanza a través de iniciaciones rituales (D: 607).

Sólo en la praxis logran identificarse los masones y la masonería. Excluida la liturgia como marca distintiva, el profano vuelve entonces sus ojos hacia lo que los masones «hacen en favor de la generalidad de los ciudadanos del Estado del que son miembros».[12] A la relativización de los hechos rituales como lo característico de la esencia masónica, le sucede la relativización de los filantrópicos.

Su sello de autenticidad no reside en un derroche ostentoso de beneficencia, en esas «obras *ad extra*» merced a las cuales son conocidos ante el público. Ellas son «sólo las obras que hacen *meramente* para llamar la atención del pueblo», un señuelo destinado a dirigir la voluble mirada del hombre hacia el meollo que está detrás de estos arabescos: Estos gestos hacia fuera encubren y descubren al unísono el núcleo de la masonería: «Las verdaderas obras de los francmasones apuntan a hacer superfluas en su mayor parte todas esas que suelen llamarse buenas obras» (D: 610). La obra masónica nos exonera de los benefactores, porque la dignidad del hombre reza que cada uno se haga responsable de su vida. La filantropía acepta y presupone las desigualdades; las atenúa, pero no las elimina. Sólo una praxis generadora de seres autónomos extiende la bondad en el mundo. Las verdaderas acciones de los masones son acciones *buenas*, pero no hay que confundirlas con las que *habitualmente* son consideradas *buenas*, las caritativas. Las buenas obras no pueden ser pregonadas, porque entonces brillaría pomposa y hasta obscenamente el yo que se vanagloria de ellas.

Lessing sostiene que el masón, en cuanto tal, no ha de intervenir en los asuntos solubles políticamente. El Estado debe encontrar sus propios resortes correctores en la actividad pública de los ciudadanos, pero ésta no posee la exclusiva de los dominios de la acción humana, ni los agota ni constituye su forma más excelente. La dimensión masónica de la acción humana no puede consistir en el diseño o mejora de un Estado, lo cual no desmiente que ella incorpore una vocación comunicativa. Es más, el medio eminente en que se articula es el diálogo. Conversar no es un estado de reposo, de inercia, sino de dinamismo, de galvanización de los interlocutores, cuyas convicciones tienen necesidad de fricción, de batirse en buena lid entre ellas, de purgarse recíprocamente:

> Pero, dicen, ¡la verdad gana así tan pocas veces! ¿Tan pocas veces? Aunque nunca se hubiese establecido la verdad mediante polémicas, jamás hubo polémica en que no saliera ganando la verdad. La polémica (...) mantuvo en incesante excitación a los prejuicios y a los prestigios; en una palabra, impidió que la falsedad se aposentara en el lugar de la verdad.[13]

12. Como por ejemplo la creación de «una gran inclusa», o «dan trabajo a las muchachas pobres», «organizan clases de dibujo para chicos pobres bien dotados», «apoyan la escuela filantrópica de Basedow» (D: 608-609).

13. *Cómo los antiguos se imaginaban la muerte*, en Lessing, 1992: 2-3.

El diálogo, nos lo enseñó el dúo Sócrates-Platón, está dedicado a formar más que a informar. Plática y amistad representan el anverso y el reverso del ensalmo contra los prejuicios, también contra los de una Ilustración que, a pesar de su frecuente autocomplacencia, no está libre de tacha.

Lessing se hace eco de las categorías del iusnaturalismo rousseauniano. En el estado natural impera «la igualdad» (D: 614); sería, evoco aquí un símil del propio autor, un estado análogo al de las hormigas, que colaboran en armonía entre sí sin gobierno alguno, ayudándose mutuamente:

> Ernst.- ¡Qué actividad y qué orden al mismo tiempo! Todo el mundo acarrea y arrastra y empuja, y nadie estorba al otro. Mírales, hasta se ayudan (...). Pues no hay nadie que las mantenga juntas y las gobierne.
> Falk.- Ha de ser posible el orden aun sin gobierno (D: 611).

Pero el hombre no se halla en esa situación de concordia anómica. El hecho de que la sociedad humana no sea capaz de tal autoorganización –«¡Qué lástima!», exclama Lessing/Falk– determina la existencia del Estado.

La variedad geográfica impide una constitución política única para el orbe entero, pues «sería imposible administrar un Estado tan enorme». La multiplicidad de Estados representa el primer revés para la causa de la igualdad, pues de tal pluralidad se siguen irremisiblemente diversidad de necesidades, intereses, costumbres..., y con ello también un torrente de «reservas», «desconfianzas» y «prejuicios», que erosiona la comunicación interpersonal y desfigura, al abrir surcos cada vez más profundos, el rostro de la humanidad. En suma, bloquea «el hacer o compartir lo más mínimo con el otro». La condición civil de desigualdad aparece ya fatalmente instalada.[14] La sociedad civil «no puede unir a los hombres sin separarlos, ni separarlos sin consolidar abismos entre ellos, sin interponer entre ellos murallas divisorias». A la disgregación de la humanidad en pueblos, capitaneados por sus respectivos Estados, le sucede su diáspora en religiones: «... seguirían siendo los hombres judíos y cristianos, turcos y demás..., discutiendo entre ellos por una determinada primacía espiritual en la que basan unos derechos que jamás se le ocurrirían al hombre natural». Además, la homogeneidad confesional refuerza y sirve a la homogeneidad nacional.

Este beso traidor se ve secundado por otro más canallesco, con secuelas ya no centrífugas, interestatales, sino centrípetas, intraestatales, pues en el seno de cada «sociedad civil prosigue también su separación en cada una de esas partes, por así decirlo, hasta el infinito... en la forma de diferencia de clases» (D: 615). La diversidad del grado de perfección de sus miembros, dependiente de las circunstancias y facultades de cada uno, sirve para clasificar a los ciudadanos en estamentos. La riqueza polifacética de los

14. «Cuando un alemán trata a un francés, un francés a un inglés, o al revés, no es ya un *puro* hombre que trata a un *puro* hombre, recíprocamente atraídos gracias a su igualdad natural, sino que *tal* hombre trata a *tal* hombre, conscientes ambos de la diversidad de sus respectivas tendencias, que los hace ser mutuamente fríos, reservados, desconfiados» (D: 614).

individuos, que debería propiciar la asistencia recíproca, se diluye en una competencia desleal encaminada a jerarquizar, a hacer «a unos miembros superiores y a otros inferiores». Este régimen de superioridad e inferioridad no sólo se refiere a la eventual posesión de un «patrimonio», sino asimismo a las posibilidades de «intervenir directamente en la legislación». Hasta en la democracia formal o en regímenes materialmente pseudoigualitarios, donde «participan todos en la legislación, no pueden tener todos la misma participación, por lo menos no pueden intervenir directamente todos en la misma medida». Oligarquía política y oligarquía económica, nomenclaturas y *lobbies*, fomentan su engorde mutuo. Pero este proceso piramidal, lubricado por el patrimonio y avalado por la legislación, que ahonda las distancias entre potentados y desposeídos, es un mal inevitable que acampa incluso en el mejor de los Estados.

El Estado surge como un medio de subvenir a las necesidades de los individuos que él acoge y mantiene unidos para garantizar la felicidad de cada uno de ellos. Luego decaen el utilitarismo y el liberalismo tópicos, «la felicidad máxima del mayor número posible», por permitir un mínimo de desheredados, y la felicidad ansiada, sin embargo, ha de ser la de todos sin excepción. El panteísmo del Uno-Todo late en el trasfondo de esta idea, según la cual cada persona singular encarna el género humano. La marginación de algunos, la segregación de unos pocos, es un síntoma de una política en retirada: «La felicidad del Estado es la suma de la dicha particular de todos los miembros... Además de ésta, no hay otra». Y el Estado cohonesta la tiranía si su constitución admite que una minoría de individuos –«por pocos que sean»− «tienen que sufrir» (D: 612). Hemos entrado en un callejón sin salida; somos cautivos de una paradoja: «No se puede unir a los hombres más que separándolos, sólo mediante una continua separación se les ha de mantener unidos» (D: 616). El factor de vinculación se torna entonces factor de disgregación, la adhesión a una unidad *política* comporta el resquebrajamiento de la unidad *humana*. La patria nos deja huérfanos de humanidad.

Los males aquí denunciados no son las consabidas deficiencias del aparato administrativo ni las corruptelas del Estado, pues estos males son accidentales, y, por lo tanto, subsanables. Esta enfermedad es curable, y lo es políticamente. A ello debe consagrarse la ciudadanía. Pero esos otros males que aquejan al Estado son esenciales, inextirpables, y ni siquiera el más militante compromiso cívico ni la más infalible maquinaria estatal pueden desahuciarlos. A esta deshumanización de la sociedad, que se manifiesta como desigualdades, divisiones, desgarramientos, sólo le sirven de contrapeso tipos humanos que estén por encima de la «distinción de patria», de la «distinción de religión», de la «distinción de clase» (D: 621). Estos vigías de los males inevitables, individuos capaces de trascender las segregaciones, esto es, los francmasones, abstraen de las coyunturas estatales de la sociedad civil, conscientes de que su misión, su *opera supererogatoria*, radica, no en la obediencia a los dictados de una patria, sino en su condición apátrida, cosmopolita, que de ninguna manera puede institucionalizarse, pues cualquier institución delimita, clasifica en compartimentos y termina malversando o fagocitando la simiente de solidaridad que Lessing pretende abonar. Se trata de «reducir lo más posible esas separaciones por las que los hombres se son mutuamente tan extraños» (D: 618), de

«contrarrestar los males inevitables que trae consigo el Estado», «No de este y de aquel Estado. No los males inevitables que se siguen de una determinada constitución una vez aceptada. (...). Su mitigación y curación déjalas en manos del ciudadano» (D: 619).

Las calamidades políticamente solubles conciernen a los ciudadanos y son remediables mediante su participación.[15] Al ciudadano le compete configurar un bien político, pero que nunca será el bien humano, porque el poder siempre se asienta sobre las diferencias y produce separaciones.[16] El ciudadano debe afanarse por conseguir un poder humanizado; pero, para el masón, el poder humanizado es a su vez inhumano, porque sigue uniendo a los hombres a través de su separación.

El poder perverso del Estado no reside únicamente en la facilidad con que excede sus límites legítimos, sino en que es capaz de seducir en su provecho incluso a sus pertinaces críticos, de neutralizar a sus más impenitentes detractores, acomodándolos en su seno, convirtiéndolos en una pieza más de su aparato de poder: «El Estado ahora ya no funciona. Además, entre las personas que hacen las leyes o que las aplican, ya hay incluso demasiados masones» (D: 628; *cf*. 626). Luego el poder político se define por su capacidad de seducción,[17] que sabe reciclar a los oponentes en agentes suyos, en partidarios tan acérrimos que pasan a formar parte del gobierno.

¿En qué se traducen las verdaderas obras que son el contrapunto a las del ciudadano, y, en consecuencia, el antídoto contra los males inevitables? Desde luego, no son

15. «Falk.- [...]. Si la sociedad civil no trajera consigo otro bien que la posibilidad de construir la razón humana en ella, la bendeciría yo a pesar de males incluso mayores» (D: 616).

16. ¿Qué significa entonces «contrarrestarlos» [los males inevitables]? «¿Suprimirlos enteramente? Eso es imposible. Pues junto con ellos se aniquilaría al Estado mismo. (...). Todo lo más, podría llamarse aquí contrarrestar al provocar de lejos esa sensación [la idea de esos males] en el hombre, favorecer su germinación, transplantarla, podarla, quitarle las hojas secas» (D: 619-620).

17. Para la erótica del poder véase la pieza teatral *Emilia Galotti* (Lessing, 1998). Cuando Knigge recibe el encargo de reclutar a nuevos miembros en Alemania del Norte para la orden de los iluminados, piensa en Lessing. Al fundador de la orden, Espartaco (en realidad Adam Weishaupt), le comunica: «Lessing sería también un hombre para nosotros». Le confiesa mantener correspondencia con el dramaturgo, pero al final no se atreve a planteárselo. Su *Emilia Galotti* le parece «una de nuestras mejores piezas originales» (citado en: Hermann, 2007: 107). Cuando Espartaco inicia los contactos con Knigge le habla de una «alianza de los más nobles», de una «santa legión de batalladores invencibles por la sabiduría y la virtud». Originariamente debería llamarse «orden de los perfectibilistas» (p. 104). Para Knigge la orden de los iluminados es la respuesta a la crisis y a la dispersión de la masonería en Alemania (con la que estaba familiarizado gracias a su padre). Como meta de tal orden se formula la siguiente en los estatutos: «hacer interesante al hombre la mejora y el perfeccionamiento de su carácter moral, difundir convicciones humanas y sociales, impedir malas intenciones en el mundo, ayudar a la virtud acosada frente a la injusticia, promover a personas dignas y por último recompensar con particular respeto, gloria y honor tanto en el interior como en el exterior de la sociedad, a varones especialmente meritorios, que o bien por sus talentos o por su riqueza, o bien por su valía le han procurado a la orden algún provecho». El ideario de Lessing, como comprobaremos, no rima con el iluminado.

La orden era por consiguiente una mezcla de institución moral («un regimiento de las costumbres»), de sociedad de varones doctos y de alianza política secreta. Quiere ser activa políticamente, pero rechaza –pese a lo que se afirma− la violencia. Sus adversarios son los «curas y príncipes» y las «actuales constituciones políticas», pero nunca fue una amenaza para el Estado (p. 106). Knigge quedó muy decepcionado con su experiencia y en 1795 rumia el plan de crear una nueva asociación «no secreta, sino muy pública, de auténticos amigos de la verdad, la probidad y el ordenamiento civil», si bien su propósito confeso continuaba siendo: «atemorizar a la cuadrilla de obscurantistas» (p. 268).

aquéllas en que depositaron sus esperanzas ciertos entusiastas que auguraban, a rebufo de la Revolución americana, la instauración del reino de la razón «con las armas en la mano» (D: 629). A quienes esto profetizaron les responde Lessing con un doble argumento, antifanático y antibélico, tolerante y pacifista. El primero se basa en la denuncia del fanatismo, entendido como la pretensión de ver en uno mismo el fin de la historia y creer «poder convertir de golpe a sus contemporáneos», o para expresarlo en términos kantianos, en querer ser el fenómeno que cumple por entero la idea: «El fanático obtiene a menudo muy justas visiones del futuro, pero es incapaz de esperar ese futuro» (E: 592-593). En su incapacidad de esperar reside el fanatismo del fanático, no en el desatino del ideal al que tiende. Quiere colmar en sí mismo la perfección, negando su carácter asintótico e interrumpiendo extemporáneamente el proceso de perfeccionamiento. El segundo consiste en creer que «lo que cuesta sangre no vale la pena de la sangre» (D: 629). El ilustrado lessinguiano no hace de su causa un *casus belli*, y, por lo tanto, no apuesta por un mecanismo de despliegue de la humanidad que sea cómplice de algún tipo de exclusión y todavía menos de la exclusión de la muerte.

Lessing convirtió las diferencias (sociales, religiosas, étnicas y estatales) que se afirman «en perjuicio de un tercero» en prejuicios que socavan la esencialidad humana (D: 627). Su distanciamiento de la revolución obedece a que ella pone sus fuerzas al servicio de las exclusiones. Este autor tiene en mente dos fenómenos con ese rótulo, la Revolución inglesa y la Revolución americana.[18] Luego conviene rectificar una maliciosa metonimia, consistente en convertir a Lessing, su filosofía de la masonería y por ende la Ilustración en su globalidad, en un conspirador político, o, hiperbólicamente, en el epígono de esas dos revoluciones modernas y, ante todo, en la propedéutica de la Revolución francesa.

Frente a la actitud ilusa o visionaria, capaz de caldear el fundamentalismo, «el francmasón espera tranquilo a que salga el sol» del propio discernimiento mediante la comunicación entre un tú y un yo, al acecho de la ocasión propicia para actuar y prescindir progresivamente de los cirios que aún necesita (D: 629). La lucha por la igualdad esencial humana «en el fondo no se apoya... en vinculaciones externas que tan fácilmente degeneran en ordenamientos sociales, sino en el sentimiento comunitario de espíritus afines» (D: 630), en suma, en la *philía*. La amistad no es jerárquica ni excluyente, sino dialógica y expansiva. Cualquiera puede ocupar el lugar del tú y del yo. La amistad neutraliza el montante seductor y opresor del poder, ese gran Basilisco, al robustecer las relaciones interpersonales, al hacer insobornable nuestra idiosincrasia y fundar una existencia sin escisiones, sin sambenitos, sin estigmas, basada en la reciprocidad de lo esencial.[19]

18. Para Lessing, la inglesa es la revolución de Locke y la americana la de Franklin, quien fue masón. Circulaba la leyenda de que el Congreso de Washington era una gran logia. Por otro lado, Edmund Burke defendió con ahínco que la Revolución americana era el apéndice de la Revolución Gloriosa, su necesaria culminación, al exportar a las colonias los logros de la metrópoli.

19. En *Natán el sabio*, Lessing se refirió a la degeneración de las diferencias en prejuicios: «Natán: Esas diferencias no importan gran cosa. (...). Basta con que el uno no le ponga sambenitos al otro. Basta con que el matojo se lleve amablemente con el arbusto. Basta con que la copa no se jacte de que sólo ella no brota

*Ciudadanía* y *masonería*, esto es, *política* y *amistad*, circulan ambas por carriles diferentes.[20] Entre ellas debe establecerse una simbiosis, mas no una absorción; es menester promover un solapamiento, pero no una suplantación. La política más ecuánime no deja de ser terreno fecundo para el mal. Y tal política, según uno de sus más brillantes heraldos, Kant, reposa en el principio de publicidad, que no colisiona en absoluto con la discreción lessinguiana. La necesidad de la publicidad de una máxima, de que sea objeto de discusión pública y cuente con el reconocimiento general, sirve de dique al rabulismo de la razón instrumental.[21]

Falk reflexiona sobre la decepcionante experiencia masónica de Ernst, quien, deslumbrado por esa logia de las maravillas que le describió («Una tierra que mana leche y miel»), decidió afiliarse (D: 623). Del encantamiento pasa al desencanto. Lo que a este novicio le agria el humor, lo inquietante, no es tanto que «El uno quiere fabricar oro, el otro conjurar espíritus, un tercero restaurar los [templarios]», cuanto «que lo único que veo por todas partes, lo único que por todas partes oigo son esas niñerías: es que nadie quiere saber nada de eso cuya expectativa suscitaste *tú* en mí» (D: 627). La minoría de edad autoculpable se contenta con los ritos y prodigios, hace degenerar las verdaderas obras en un indolente pasatiempo, opio para los auténticos masones: «Ernst.- ¡Pero todo aquello era entretener, entretener y nada más que entretener!». Ese regodeo en lo accesorio olvida su mera índole de indicio, de acicate, de estímulo para algo superior: «Falk.- Pues que en todos esos ensueños veo esfuerzos en pos de la realidad, que, de todos esos extravíos, puede sacarse por dónde irá el verdadero camino» (D: 624-625).

de la tierra. (...). Venid; nosotros tenemos que ser amigos, ¡tenemos que serlo! Despreciad a mi pueblo todo lo que queráis. Ninguno de los dos hemos escogido a nuestro pueblo. ¿Nosotros somos nuestros pueblos? Porque, ¿qué quiere decir pueblo? ¿El cristiano y el judío son cristiano y judío antes que hombres? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes basta con llamarse hombre!» (Lessing, 1985: 149-150).

20. Ese importante matiz lo omite Wieland en su ensayo *El secreto de la orden de los cosmopolitas* (1788), de tal suerte que la segunda es una redundancia de la primera y, a la postre, superflua. Tanto uno como otro hacen de los masones cruzados del bien, pero Wieland de un bien político y Lessing de un bien humano. La impronta del último en Wieland es perceptible: «Todo el secreto reside en una cierta afinidad natural y simpatía. (...). Este fin [de los cosmopolitas] (...) está contenido en la siguiente fórmula: aminorar la suma del mal que oprime a la humanidad (...) e incrementar la suma del bien en el mundo» (*Das Geheimnis des Kosmopoliten-Ordens*, en Wieland, 1984: 174-175, *cf.* 179 y 187). Wieland, a diferencia de Lessing, conoció los derroteros de la sublevación vecina. Sobre todo el regicidio y la deriva violenta provocaron su rechazo del sansculotismo, que tildó de «antorcha de la destrucción», y una desfetichización del pueblo y de la opinión pública, víctimas propiciatorias de las manipulaciones demagógicas. Se afilió a la masonería a los 76 años, si bien se presume que a través de su yerno, C. L. Reinhold (con una vasta experiencia y bibliografía en este campo), estaba familiarizado con el asunto (Zaremba, 2007: 204-205, 222-223). Para Koselleck, la utopía, siempre funesta, es política sin moral o moral sin política (Weinfurter, 2006: 56). Para Lessing, sin embargo, ambas instancias o esferas de acción (también designadas como ciudadanía y masonería) no han de desdeñarse, ni mucho menos ignorarse, pero tampoco fundirse la una en la otra.

21. *La paz perpetua, AK*, VIII, 381-386 (Kant, 1985: 61-69). La estructura legal ha de mostrarse transparente y, por lo tanto, abrir cauces a las aspiraciones de los ciudadanos, sin a la vez canonizar la opinión pública, un resorte fácilmente inflamable y manipulable, como denunciaron diversos autores de la época, desde Wieland (véase nuestra nota anterior) a Kant (AK VIII: 369) y Friedrich Schlegel, que alertaron sobre lo porosa que es la divisoria entre publicidad y propaganda (*Philosophische Fragmente. Zweyte Epoche II. Epoche der Vorlesungen über Idealismus 1800-1801*, en: Behler, 1963, XVIII: 363).

La razón aprende de su errancia, se pule y madura midiéndose con sus delirios, pero no queda encallada ahí, pues no puede cejar en sus denuedos por remontarlos (D: 628). No hay que mezclar el «secreto con ciertas ocultaciones» (D: 625). Quizá el hecho de que la masonería real, histórica, no haya sido capaz de auspiciar una forma de expandirse basada en la franca interrelación entre un tú y un yo, y haya permanecido atrofiada en niñerías, sea tan sólo un rodeo. Lessing prevé que ese esquema de la masonería sea superado a causa de una inflación de alienante divertimento, porque ha interiorizado los mismos prejuicios castizos, confesionales y clasistas que aspiraba a combatir y porque ya hay demasiados masones incluso en el gobierno. Asediada por el triple frente de una simbología hueca, una traición hipócrita a su carta fundacional y un uso político, la masonería existente no es digna de la masonería esencial. La erótica del poder ha engullido su sustancia, reduciéndola ora a simple ritual, ora a brazo político.

## III. IDEALISMO Y MASONERÍA: EL CASO FICHTE

La politización de la virtud, de la que el propio Lessing recelaba por su tentación fundamentalista, va a mostrar su rostro jánico con la Revolución francesa. La Ilustración no ha humanizado a los hombres. La libertad misma incuba un momento de violencia tan pronto como penetra en la vida y realiza sus ideales. Ante tan desolador panorama, Schiller declara: «Es a través de la belleza como se llega a la libertad» (Schiller, 1990: 121).[22]

> En el Estado estético, todos (...) son ciudadanos libres (...) Aquí, en este reino de la apariencia estética, se cumple el ideal de igualdad que los exaltados querrían ver realizado también en su esencia (...) Pero, ¿existe ese Estado de la bella apariencia? Y si existe, ¿dónde se encuentra? En cuanto exigencia se encuentra en toda alma armoniosa; en cuanto realidad podríamos encontrarlo acaso, como la pura Iglesia y la pura República, en algunos círculos escogidos (EE: 379-381).

A partir de una narración de Schiller, *El visionario* (1787-1789) –y de las noticias desalentadoras que le transmite su amigo Körner, masón e iluminado–, podemos colegir que no identificó esos círculos con las sociedades secretas, pues en ese relato, con el ejemplo de los Bucentauros, pone precisamente el énfasis no en la potencia liberadora que ejercen sobre sus miembros, sino en la subyugadora.[23] Sin embargo, otro inventor del idealismo, Johann Gottlieb Fichte, a semejante reto responde ya en 1794 en su discurso de ingreso en la logia de Rudolstadt *Gunther del león rampante*: «El fin final de

22. A partir de ahora emplearemos la abreviatura EE.

23. En la décima carta sobre *Don Carlos* leemos: «No soy ni iluminado ni masón, pero si ambas confraternidades tienen en común un fin moral, y si este fin es el más importante para la sociedad humana, entonces ha de estar estrechamente emparentado con el que se proponía el Marqués de Poza» (Schiller, 1989, III: 461), una suerte de brigadista internacional del XVIII.

nuestra orden es necesariamente el *perfeccionamiento de todo el género humano*» (GA II/3: 375-377).

No obstante, acomete una depuración de lo que denomina rosacrucismo e iluminismo, que han contaminado ya con superstición, supercherías y mitos infundados, ya con cabildeos el verdadero fin de la Orden. En ella se fomenta mejor el ejercicio de las facultades humanas (GA I/1: 241; II/3: 375-378) y, por tanto, también la cultura. No voy a abundar en la sinergia ya apuntada en «la historia del desarrollo del espíritu» entre «un encadenamiento exotérico de la ciencia» y uno «esotérico, cuya transmisión y conservación podía ser la misión de una sociedad secreta».[24] Los flujos osmóticos en ambas direcciones han sido frecuentes (alquimia-química, aritmosofía-matemática, astrología-astronomía...). Me referiré más bien a la transformación de una cultura cultivada y custodiada en secreto en la panacea de los sinsabores que causa una cultura social que se despliega sin velos. En la conquista de la independencia respecto de las cosas, al imponerles nuestros fines, asistimos al hallazgo de la dimensión social de la formación, al cambio de la subordinación por la coordinación en el trato con los demás.




La *cultura* se convierte en una relación interpersonal de trueque de influencias, en el sentido de determinaciones a la autodeterminación, de apelaciones a la espontaneidad. Aquí descubrimos la intersubjetividad canónica. Pero ¿por qué tendrá que desarrollarse en último término *masónicamente*? En las lecciones que dio a sus hermanos de la *Gran Logia Royal York* de Berlín en 1799 y 1800, encontramos, al tiempo que una autocrítica de su filosofía política, un veredicto devastador de la sociedad surgida de la Revolución:

24. Fichte, 1987, IV: 337. Me permito remitir a mi edición de *La filosofía de la masonería. Cartas a Constant* (Fichte, 1997).

> *La gran sociedad ha separado en partes el todo de la formación humana, la ha dividido en diversas ramas y ocupaciones, y ha asignado a cada estamento su particular campo de cooperación* (GA I/8: 422).

La capacidad funcional del mundo moderno es rehén de la progresiva división del trabajo. La masonería persigue enmendar las distorsiones en la estructura comunicativa por efecto de la especialización y la burocratización de la vida pública. En conexión con esta censura de una hiperprofesionalización castrante de la versatilidad humana, Fichte se rebela también contra la *hybris* de la expertocracia:

> *Pero así acusan todos inevitablemente una cierta incompletud y unilateralidad, que... se trasforma en pedantería*. [El] principio fundamental [de la pedantería] es el mismo en todas partes: considerar la formación propia de su estamento particular como la formación común de la humanidad y esforzarse por ponerla en práctica (GA I/8: 423-424).

Frente a estas causas desestabilizadoras que, paradójicamente, constituyen el elixir vital de la sociedad civil, la forma interpersonal que se edifica sobre el secreto ha de recuperar el equilibrio y juntar los fragmentos en que se ha esparcido la humanidad: «el fundamento principal de la deficiencia de muchas relaciones humanas estriba *en la dificultad de la interacción y de la influencia recíproca de una clase sobre la otra*» (GA I/8: 437).

La masonería, en su calidad de fuerza solidaria y fundadora de cooperación, se entiende como un espacio de comunicación libre de prejuicios de religión, nación y clase. La división del trabajo y la democracia, tuteladas ambas desde arriba, son el presupuesto del sistema productivo y del Estado de derecho.[25] El individuo se reduce a una tarea cada vez más minúscula en el seno del proceso económico y a una participación ocasional e inducida en la *res publica* (GA I/8: 422). La sociedad humana se ahoga en su propio orden civilizado.

La organización jurídica y económica propicia la atomización exterior y la escisión interior de los hombres. Schiller ya se lamentaba de la mecanización de la vida, de la desmembración y el aislamiento de los individuos:

> Para desarrollar todas y cada una de las múltiples facultades humanas, no había otro medio que oponerlas entre sí. Este antagonismo de fuerzas es el gran instrumento de la cultura, pero (...) tiene que ser falso que el desarrollo aislado de las facultades humanas haga necesario el sacrificio de su totalidad (EE: 155-159).

25. *El Estado comercial cerrado* (1800) afirma que un ordenamiento jurídico racional precisa una organización económica y policial (en el sentido de aquella época, que incluye la administración, es decir, la burocracia). Esta obra es considerada un apéndice de su *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-1797).

Todas las instituciones resquebrajan el ser común, porque se refieren exclusivamente a lo diferenciador y discriminatorio entre los hombres. Sólo la comunicación cercana y secreta, el trato personal allende el culto, la nacionalidad y la profesión vuelven a reunir en una totalidad exenta de coacción a los miembros extraños. ¿Se puede purificar mediante la segregación de alianzas cerradas el aire contaminado de la gran sociedad en cuyo medio deben vivir las sociedades secretas? ¿Servirán las pretensiones jerárquicas de la masonería de catálisis para la publicidad (no sólo interna a la orden, sino también externa) y repararán las deformaciones de una democracia hendida? ¿No es la democracia hermética el triunfo de la aristocracia? He aquí algunos de los envites que lanza Kant a este fenómeno, envites que no han perdido actualidad, como revela el análisis sociológico de G. Simmel.

En un breve artículo, *Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía* (1796), Kant presenta una doble objeción contra la filosofía *per initiationem* profesada por «logias de tiempos antiguos y modernos». En primer lugar, la repudia por basarse en un modo esotérico de conocimiento no susceptible de compulsa y examen. En segundo lugar, porque la clasificación de los ciudadanos conforme a grados de iniciación, aun en lo que se refiere al acceso y la posesión del saber, ofende «en lo que atañe a la mera razón, el inalienable derecho a la libertad y la igualdad».[26] Arremete

26. Hace una reflexión en clave sociopolítica de las teorías filosóficas, según la cual mientras que el «trabajador» crítico de la filosofía se pone en pie de igualdad civil, el «privilegiado» filósofo de la intuición mística e intelectual aboga por la desigualdad social y jurídica, lo que equivale a defender el *statu quo* del absolutismo feudal. G. Simmel distingue entre sociedad secreta y masonería: «A la especial cohesión que se produce en el seno de la sociedad secreta, corresponde su acentuada centralización. Se dan en ella ejemplos de una obediencia ciega e incondicional a los jefes, que, aunque se encuentran también naturalmente en otras partes, tienen aquí más relieve por el carácter anárquico de la asociación, que suele negar toda otra ley». En cambio, la masonería se caracteriza «por la amplia autonomía de sus elementos, que no poseen ni una organización unitaria ni una autoridad central. Reducida la comunidad a principios y signos de identificación, cultivan la igualdad y la relación de persona a persona, pero no la centralización que condensa las energías de los elementos y es el complemento del aislamiento propio de toda sociedad secreta» (Simmel, 1986: 418-419). La introducción aquí de Kant y Simmel no es caprichosa, pues el último pone en relación su pregunta «¿cómo es posible la sociedad?» con la de la *Crítica* «¿cómo es posible la naturaleza?», añadiendo, además, que su propósito apunta a describir las categorías sociológicas *a priori* (pp. 37 y ss.). Simmel resalta algunos efectos positivos del arcano, el cual crea mundos paralelos contiguos al mundo real y ensancha así el horizonte de los miembros de una sociedad secreta favoreciendo una vida más amplia, trascendiendo los límites que habitualmente los retienen y constriñen (p. 378). En el mundo moderno, en medio del hacinamiento de las grandes ciudades, en la situación de quiebra entre la cultura objetiva (institucional y científico-técnica) y la cultura subjetiva (el cultivo interior), el secreto se erige en la salvaguarda de la personalidad y punto de intersección de sectores sociales diferentes (p. 385). Sin embargo, el enaltecimiento del secreto entraña igualmente una derrota para la democracia, una sociedad poblada de esclusas: «Uno de los requisitos del régimen aristocrático aprovecha el hecho psicológico de que lo desconocido, por serlo, parece terrible, potente, amenazador. En primer lugar, trata de ocultar el reducido número de la clase dominante. (...). En contraste con esto, la publicidad va ligada al principio democrático y, con el mismo espíritu, la tendencia a dictar leyes generales y fundamentales. Pues tales leyes se refieren siempre a un número indefinido de sujetos, y, por consiguiente, son públicas por naturaleza. Por el contrario, el empleo del secreto en los regímenes aristocráticos no es más que la exaltación suprema de su situación de apartamiento y exención» (p. 413). Al interrogarse acerca de los efectos de la masonería sobre el mundo y la sociedad, Fichte responde con un tono muy simmeliano: «*Nadie desempeña mejor su cargo en la gran sociedad que aquel que es capaz de ver más allá de los límites de su propio puesto*, que no

contra el redivivo misticismo de la filosofía contrailustrada. Denuncia la ecuación entre los usurpadores de la publicidad en la sociedad civil y quienes acaparan el secreto en las logias. En ambos casos se trata de la misma minoría que ha sacrificado el «espíritu de libertad» de los ciudadanos en favor de la «obediencia».[27]

## IV. EL ROMANTICISMO: LOS CASOS DE HERDER Y FRIEDRICH SCHLEGEL

Aunque con frecuencia se le ha imputado a Fichte un cierto mecenazgo intelectual en la génesis de la concepción genial o cultural de la nación, lo cierto es que tanto el término *cultura* como el de *nación* responden a una lógica muy diversa a la que auspició el Romanticismo, que creyó ver en los *Discursos a la nación alemana* (1808) un vergel para la autoafirmación patriótica y pangermanista. La nación, para esta versión irredentista, se erige sobre una diferencia natural absoluta y constituye un valor que es menester preservar a cualquier precio contra todo lo que pudiese desnaturalizarla. Las fronteras étnicas o lingüísticas son reivindicadas como algo sin lo cual el organismo nacional no puede desarrollarse enteramente. La guerra entonces forma parte de las normales relaciones vitales entre organismos bien como un mecanismo de defensa ante la amenaza exterior, bien como una misión cultural que sirve de legitimación de pretensiones territoriales. La nación, la madre patria, está acuñada afectivamente en nuestro ser incluso antes de que razonemos y elijamos.

El reverso del modelo romántico es el ilustrado o revolucionario. La identidad se gana merced a la unión libre de voluntades, al compromiso adquirido mediante un contrato social. Se desmarca de los criterios étnicos y lingüísticos, y los lindes de sus dominios dependen de los límites de la aplicación de unos principios públicos y de la

---

ve sólo éste, sino que también descubre y vislumbra la fina línea divisoria, que, trascendiendo los límites de su posición, traspasa y penetra en la gran sociedad. (...). Únicamente quien desempeña así su puesto, obra para el mundo con los ojos abiertos y con plena conciencia de sí. El otro es un instrumento ciego, que quizá realiza correctamente su trabajo desde la posición que ocupa, pero cuya actividad es conducida hacia la verdadera meta sólo por obra del todo. El primero sabe relajar en el momento oportuno las exigencias y las reglas propias de su estamento, sabe ora atenerse estrictamente a ellas, ora aguzarlas. Nada de esto entiende el último, sino que, como una máquina, recorre día a día el camino fijado por la costumbre» (GA I/8: 435 y ss.).

27. En *Sobre el tópico común: lo que es verdad en teoría no sirve para la práctica*, de 1793, afirma: «En toda comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad*, pues, en lo que atañe al deber universal de los hombres, todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos. La obediencia sin este espíritu de libertad es la causa que da lugar a todas las *sociedades secretas*. Porque la intercomunicación es una vocación natural de la humanidad, principalmente en aquello que concierne al hombre en general, en consecuencia, esas sociedades serían eliminadas si esta libertad se propiciara. Y, además, ¿por qué otro medio podría el gobierno alcanzar los conocimientos que favorecen su propia intención esencial, si no es dejando que se exprese este espíritu de libertad, tan digno de respeto en su origen y en sus efectos?» (AK, VIII: 305; Kant, 1986: 48). Otras tomas de postura, siempre acerbas, de Kant frente a las sociedades secretas las hallamos en otros escritos y reflexiones (*La religión*, AK, VI: 53, 83, 102, 139; *La disputa de las facultades*, VII: 69-75; *Sobre el tópico común*, VIII: 305; *Reflex. 1482*, XV: 669, 673).

adhesión racional al contrato social que los rubrica. La nación no es la comunidad de raza e idioma, sino la patria de los derechos del hombre.

El hombre unidimensional y el hombre masa constituyen una patología de nuestra civilización, pero también el internacionalista «indolente y frío» y el patriotero. En la confraternidad masónica, Fichte confía en que intimen el «amor a la patria y el sentimiento cosmopolita», pues en el diálogo entre los hermanos prima una pregunta retórica: «¿Puede de algún modo propiciarse alguna mejora en el todo, si esta mejora no comienza a manifestarse en cualquiera de sus partes singulares?» (GA I/8: 450).

Los *Diálogos para francmasones* de Lessing son un *palimpsesto*. La filosofía de la masonería de Fichte no los pierde de vista, habida cuenta de que fue un ídolo desde su juventud (GA III/1: 134), y su devoción no menguó con los años. Cuanto más acosado se sintió durante la disputa del ateísmo, que le costó la cátedra en la Universidad de Jena, más invocaba al bibliotecario de Wolfenbüttel (GA I/6: 33-35). No mencionamos, al glosar los *Diálogos*, una anécdota muy elocuente a propósito del potencial provocador y subversivo de estos. Su autor se los dedicó a su patrón y soberano en Braunschweig, el duque Fernando, quien inicialmente se sintió halagado por la deferencia del insigne polígrafo. Mas cuando la cohorte de consejeros áulicos se zambulleron en su lectura, descubrieron que la aparente lisonja era un ariete emponzoñado contra el paternalismo principesco y la política en general, amén de una admonición a las logias existentes –el propio monarca era masón–, de las que, profundamente decepcionado, se distanció el escritor. El tono del soberano varió entonces y en términos contundentes se dirigió de nuevo a Lessing para amonestarle por haber osado dedicarle algo que no había sido previamente supervisado por la corte.[28] Si la presencia de Lessing en Fichte es indirecta, otros dos reputados autores estamparon en ese texto originario sendas versiones, en ambos casos revisiones radicales, de los *Diálogos*, que anuncian el ocaso de la *Ilustración* y su reemplazo por el Romanticismo, enarbolado aún tibiamente por J. G. Herder y rabiosamente por Friedrich Schlegel.

En el *Aviso* con el que concluye su obra, Lessing anuncia «un sexto diálogo» (D: 635) que no ha sido encontrado en la obra póstuma. Los dos autores aludidos propusieron su particular *sexto diálogo*, que supone una alteración e incluso malversación de las ideas del original. El Romanticismo, al menos *prima facie*, parece rimar mejor con el arcano que la Ilustración y el Idealismo, en la medida en que confiere a lo ordinario un aura de misterio, a lo conocido la dignidad de lo ignoto, a lo finito una apariencia

28. Ese intercambio epistolar entre el duque y su súbdito, cuya tensión fue *in crescendo*, tuvo lugar entre el 29 de julio y el 17 de noviembre de 1778 (y en él también intervinieron atacando la osadía del bibliotecario de Wolfenbüttel tres corresponsales de Fernando de Braunschweig: Marschall, Lestwitz y Feddersen). A la primera misiva del duque, afable y mostrando incluso agradecimiento, Lessing responde el 19 de octubre: «Mi intención [en los tres diálogos aparecidos ese año] era rectificar y ennoblecer las ideas confusas, falsas y reductoras que a menudo son divulgadas por los masones mismos acerca de su destino» (*Gotthold Ephraim Lessing Werke und Briefe*, vol. 12, p. 198; *cf.* Zemella, 1984: 47-53). En el cuarto diálogo, publicado en 1780, Falk/Lessing, el masón (en cuanto a su esencia, al espíritu, y no a su afiliación), dice: «Hace demasiado tiempo que estoy desconectado de todo tipo de logias. Son dos cosas muy distintas el no haber podido durante un cierto tiempo entrar en las *logias de antes* y el *estar excluido de la francmasonería*» (D: 628).

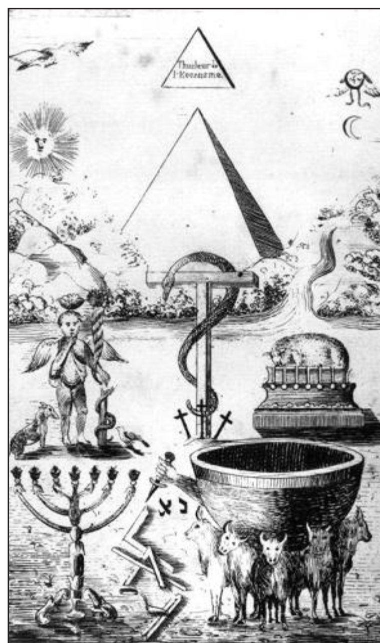
infinita. Mediante el desbocamiento de la imaginación reinventa un mundo espiritual que busca su inspiración en el Medievo.

IV.1 *Herder*

En sus *Cartas para el fomento de la humanidad* de 1793, con el subtítulo *Diálogo sobre una sociedad invisible-visible*, recrea el segundo diálogo de Lessing. Los nombres propios Ernst y Falk son reemplazados por los pronombres Yo y Él. El primer pronombre personal, trasunto de Herder, insiste, como en *Glaucón y Nicias* (1786), en destacar el anacronismo de cualquier sociedad secreta en el siglo de las Luces:[29]

> YO: Todos esos símbolos pueden haber sido en otro tiempo buenos y necesarios, pero ya no lo son, según me parece, para nuestra época. Para nuestra época necesitamos justamente lo contrario de su método: *verdad pura, clara, pública, evidente*.

La alternativa de Herder es «*La sociedad de todos los hombres pensantes en todas las partes del mundo*» (SW, XVII: 129-130).



La masonería se convierte en la república de las letras. La praxis era el criterio esencial de la masonería lessinguiana, el pensamiento lo es de la herderiana. Las «verdaderas obras» se encaminaban, en el terreno de la praxis, a reducir al máximo los males inherentes a la sociedad civil, los prejuicios patrióticos, confesionales y clasistas. Los insignes miembros de esta sociedad de sabios cumplen de sobra y de oficio con ese cometido: «cuando estoy en compañía de *Homero, Platón, Jenofonte, Tácito, Marco Antonio, Bacon, Fenelon* no pienso en absoluto a qué Estado o estamento pertenecen, o a qué pueblo o religión».

En esta «sociedad idealista» no son relevantes las acciones, sino los «principios y las doctrinas», la teoría. Herder, iniciado en Riga

29. *Sämtliche Werke*, edición de B. Suphan, Hildesheim, Olms, 1967-1978. A partir de ahora abreviaremos con SW, seguida del volumen y de la página: SW, XV: 169-170. Véanse Contiades, 1968 y Müller, 1965. Un proyecto en el que estamos actualmente embarcados es una edición crítica en castellano de los textos relacionados con la historia efectual de los *Diálogos* de Lessing.

en 1766, deja en suspenso premeditadamente la respuesta a la pregunta por su realización *en este mundo*:

> ÉL: ¿Qué obras?
> YO: *Poesía, filosofía* e *historia* son, según me parece, las tres luces que iluminan naciones, sectas y estirpes. ¡Un *triángulo sagrado*! La poesía eleva al hombre mediante una presencia grata y sensible de las cosas por encima de todas aquellas separaciones y unilateralidades. Acerca de eso la filosofía le da principios firmes, duraderos; y si es necesario, la historia no le negará máximas más precisas (SW, XVII: 130-131).

Herder sustituye el diálogo entre hombres por el diálogo entre nombres, las personas por las personalidades. Reemplaza las verdaderas obras de la francmasonería por las Humanidades. Pero la poesía y la historia son siempre nacionales, espejos del alma diversa de cada pueblo, que distinguen y separan de otros pueblos. La filosofía consiste en la contemplación de todas las manifestaciones poéticas e históricas y es cosmopolita en la medida en que es políglota. El mundo del espíritu ya no es el del «*hèn kaì pân*», en cuya forma universal de diálogo entre Yo y Tú todos caben, sino el de genios, y, por tanto, con derecho reservado de admisión.

Herder procura compensar la vida artificial del Estado máquina con la natural de la poesía, de la historia y de la filosofía. El diálogo transcurre entre doctos, no entre hombres sin más. Las universidades, de la mano de Humboldt y de Schleiermacher, serán pronto el corazón humanista del Estado. La esfera mundana, regenerada por *Ernst y Falk* en el esfuerzo de la amistad, es ahora eliminada y sublimada en un Olimpo donde sólo mora la elite intelectual. Hay una humanidad que se jacta de superior frente a la humanidad sin nombres ni adjetivos, sobre la que Lessing proponía levantar el reino del espíritu, que deja de ser una orientación crítica para la acción mundana y es engullido por los grandes espíritus, que pueden convivir sin desgarros con las calamidades de la realidad, para las que, en otro diálogo de 1803, brinda un modo de atenuarlas, la filantropía, que para Lessing eran meras obras *ad extra*.[30]

### IV.2 *Friedrich Schlegel*

La versión de Schlegel reza *Fragmento de un tercer diálogo sobre la francmasonería*, y aparece en 1804, en plena conversión al catolicismo de su autor. Su trasfondo es la Revolución francesa. Ernst se obceca en rememorar «la más atroz de todas las revoluciones», «los males espantosos de la guerra más espantosa», «la destrucción

30. El interés de Herder por estos temas no cesó y encontramos nuevos escritos en 1800 (*Origen, misterio y transformación de la francmasonería en una nueva palabra a partir de la antigua*) y, especialmente, en los diálogos publicados en la revista *Adrastea* en 1803 (SW, XXIV: 126, 441-463).

de la patria y de todas las antiguas relaciones».[31] Schlegel asimila la leyenda negra de la conspiración de Barruel, quien en sus *Memorias sobre la historia del jacobinismo* (Hamburgo, 1798-1799) había convertido la conjuración ilustrada-jacobina-masónica en el jinete del Apocalipsis: «Ahora no se trata de reparar filantrópicamente las fisuras inevitables incluso del mejor Estado, sino que lo único verdaderamente apremiante es que no se hunda todo Estado y toda humanidad» (FS: 95-96). La necesidad perentoria de orden y estabilidad ha conducido a Schlegel a identificar el destino del Estado y el de la humanidad. Como incluso la inocua filantropía, una de las tareas masónicas para Herder, puede llamar la atención sobre las carencias políticas, es preterida, pues la caja de Pandora abierta en 1789 sólo puede ser cerrada mediante la reinstauración de la antigua monarquía.

Mas si para Ernst la conmoción central de la época ha sido la Revolución francesa, y es la sociedad enferma que ha generado la que urge curar, Falk dirige su atención hacia otro giro radical, ocurrido en el ámbito de la filosofía: «la invención del idealismo». El vuelco resulta espectacular. En uno de los *Fragmentos del Athenaeum* de 1798 había afirmado lo siguiente: «La Revolución francesa, la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte y el *Meister* de Goethe constituyen las mayores tendencias de la época» (Schlegel, 2009: 107, fragmento 216). En otro posterior se insinúa una deriva, pues allí, además de describir la Revolución como «el fenómeno más grandioso y sorprendente de la historia de los Estados, como un terremoto de dimensiones universales, como un inmenso maremoto en el mundo de la política; o (...) como la revolución por antonomasia», la destaca como «lo más terrible y grotesco de nuestro tiempo, (...) un caos atroz, (...) una monstruosa tragicomedia de la humanidad» (Schlegel, 2009: 178, fragmento 424). Ciertamente, los dos amigos se han curtido distintamente, uno con «las nuevas experiencias revolucionarias», el otro con «las nuevas experiencias filosóficas» (FS: 102). Pero esas distintas vivencias desembocan en un mismo desiderátum: la restauración de la alianza de la majestad con la santidad.

El problema del arcano obtiene así una inflexión premoderna. Periclitado el esquema ilustrado de la masonería, abjura de la filosofía idealista por excelencia, la fichteana,[32] para entregarse al «idealismo divino». En 1794, para Schlegel y Novalis, deslumbrados por el titán de Jena, filosofar equivalía a «fichtear», mas ahora ha quedado deshecho el embrujo, porque ese idealismo, ligado indisolublemente al jacobinismo y al ateísmo, no ha sido capaz de salvar una época ya postrada por culpa del miasma revolucionario, sino que ha coadyuvado a su perdición. Sin embargo, sólo la filosofía puede suturar esta herida. Pero por tal entiende, parafraseando el título del diálogo *Bruno* de Schelling, otro próximo compañero de viaje en el apostolado del catolicismo, el «conocimiento preciso

31. *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, III, Schöningh, Paderborn, 1975, p. 95. A partir de ahora emplearemos la abreviatura FS, seguida de la página.

32. La *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant* de Fichte fueron publicadas en la revista *Eleusinien* en 1802-1803. Su autor se distinguió desde 1793 por su apología de la Revolución francesa y sus prolongaciones alemanas en los márgenes del Rin. En suma, encarnaba la síntesis entre idealismo, jacobinismo y ateísmo.

y profundamente fundado del ser supremo y de todas las cosas divinas». Únicamente Alemania, gracias al «milagro» de la filosofía, parece dotada del «sentido oculto de las antiguas revelaciones». Sólo Alemania contrapone al «idealismo formado e inventado por el espíritu y el arte humanos el idealismo antiguo, divino, cuyo oscuro origen es tan antiguo como las primeras revelaciones» (FS: 97-98). Secreto, misterio, revelación unen como en Lessing sus destinos, pero para estancarse en los arcanos de la administración del Estado, *sanctasanctórum* de la humanidad.

La filosofía posee un poder redentor, salvífico, pero no la que adopta una forma «dialéctica», esto es, dialógica o una forma externa sistemática. Ni ilustrados, ni idealistas han hallado la forma idónea (FS: 99). La renovación de la sociedad no procede de la «filosofía de los filósofos», sino de la religión, de la teodicea, de la teocracia. El proceso de secularización de la filosofía se interrumpe y se reinstala una resacralización, a diferencia de Lessing, para quien la vida del espíritu es progreso desde la religión a la amistad, desde la Iglesia visible a la invisible: «Un bello secreto es, por consiguiente, la filosofía; es mística o la ciencia y el arte de secretos divinos». Esa ciencia no debería «entregarse al populacho en discursos y escritos públicos. Primero la Reforma y más aún la Revolución nos han enseñado demasiado claramente lo que trae consigo la publicidad incondicionada». Los «verdaderos filósofos» deben integrar «una cofradía herméticamente cerrada» y guiar a la nación alemana por el mismo camino que ha seguido el propio Schlegel (FS: 100-102).

El nuevo esquema de la francmasonería, adecuado a la filosofía, es el misterio. La ruina de la época proviene de la libre crítica de los misterios. Por eso, el filósofo se vuelve ahora su custodio, sacerdote. El secreto, al devenir misterio, se convierte en monopolio de una casta sacerdotal, política o filosófica. Es la nostalgia de los *arcana imperii*. Si el secreto del siglo de las Luces protegía del Estado absolutista, si clausuraba un espacio donde practicar y anticipar la publicidad, si apuntaba, vehiculado por la amistad no excluyente, hacia una tercera edad ajena a profecías, milagros y revelaciones, el misterio es un retorno a la primera y a la segunda edad, la del Padre y la del Hijo, necesitadas ambas de tutelas.

Entre este tratado de Schlegel y el de Novalis *La cristiandad o Europa* hay una afinidad electiva. Testimonian el giro católico que experimentará el Romanticismo germano y sus tópicos: rehabilitación de la Edad Media, propósito de enmienda por su anterior culto al idealismo fichteano, animosidad contra la Revolución francesa, primacía de la poesía y la historia, elevadas a mística, como las dos coordenadas que acotan el terreno sobre el que se puede mover la filosofía y capitalidad de Alemania en su ideal político de una nueva cristiandad.[33] Ese carácter religioso de la filosofía romántica anuncia ya su tránsito a la mitología. El origen del mito es el caos. La nueva mitología, la cristiana, pues la griega es blasfema, surge del caos de las revoluciones. La francmasonería científica,

33. En un apunte privado de 1814 afirmaba: «La verdadera política sólo puede hacerse en un terreno esotérico. Una política tan acentuadamente católica y cristiana como la mía, no puede enseñarse públicamente» (Schlegel, 1983: 463).

según la dicción de C. L. Reinhold, ha capitulado ante la francmasonería religiosa, mero *instrumentum regni*.[34] De esta manera le hemos seguido el rastro a la transmigración del alma masónica desde la versión ilustrada de Lessing a la romántica de Schlegel.

## ABREVIATURAS

AK: *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902.

D: LESSING, G. E.: *Diálogos para francmasones*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. Agustín Andreu, Madrid, Editora Nacional, 1982 (reed. Barcelona, Anthropos, 1990).

E: LESSING, G. E.: *La educación del género humano*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. Agustín Andreu, Madrid, Editora Nacional, 1982 (reed. Barcelona, Anthropos, 1990).

EE: SCHILLER, Friedrich: *Cartas sobre la educación estética del hombre*, traducción de J. Feijoo y J. Seca y estudio introductorio de J. Feijoo, Barcelona, Anthropos, 1990.

FS: SCHLEGEL, Friedrich: *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, III, Schöningh, Paderborn, 1975.

GA: FICHTE, J. G.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edición a cargo de R. Lauth, Stuttgart, Frommann, 1962.

SW: HERDER, J. G.: *Sämtliche Werke*, edición de B. Suphan, Hildesheim, Olms, 1967-1978.

34. En la importante contribución de Reinhold −a la sazón próximo a los iluminados y luego predecesor de Fichte en la cátedra de Jena−, *Los misterios hebraicos o la más antigua francmasonería religiosa* (*Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, 1785-1786, reimpreso en 1788), una investigación de los orígenes del simbolismo masónico al rebufo tanto del convento de Wilhelmsbad (1782) como de la *Spinozarenaissance*, en la que está involucrada toda la vanguardia intelectual germana, desde Lessing (que en sus famosas conversaciones con Jacobi de 1780 se declara espinosiano) hasta Goethe y Herder, lanza un ataque al rosacrucismo y a los Hermanos Asiáticos –a las tendencias místico-teosóficas que define como «francmasonería religiosa»–. Los símbolos masónicos y los jeroglíficos de las antiguas religiones mistéricas poseen en el fondo la misma función, la de encubrir verdades filosóficas, pero el problema surge cuando, en lugar de liberar al pueblo y al iniciado de la superstición, se promueven la sumisión y la defensa del ordenamiento vigente. Reinhold le contrapone la «francmasonería científica», apoyada en el modelo de la logia vienesa *Hacia la verdadera concordia*, interesada en transformar «el órgano de la fe ciega en un órgano de la razón». El *Tratado teológico-político* de Espinosa es una buena fuente de inspiración para denunciar la instrumentalización política de la religión, ya que sobre la base del Dios intramundano, del Uno-Todo, es imposible fundar una teocracia y por eso Moisés instituye un sistema de penas y recompensas y anuncia un Dios antropomórfico, terrible y misericordioso, cuyos preceptos el pueblo ha de observar rigurosamente. La teocracia mosaica necesita de la sanción divina y, por tanto, la coincidencia de poder político y religioso. Schiller, con quien traba Reinhold amistad en Jena, sostiene una opinión análoga en su lección *La misión de Moisés* (1790), pues «Moisés es el primero que se atreve no sólo a proclamar, sino a convertir este resultado de los misterios mantenido en secreto en los fundamentos del Estado» (Schiller, 1991: 57; *cf*. Paolucci, 2008: 101-207).

## BIBLIOGRAFÍA

BACON, Francis (1984): *Valerius Terminus. Of the Interpretation of Nature*, edición a cargo de Franz Träger, Würzburg, Königshausen & Neumann.

BEHLER, E. (ed.) (1963): *Kritische-Friedrich Schlegel-Ausgabe*, Schöningh, Paderborn.

CONTIADES, I. (1968): *Ernst und Falk. Mit den Fortsetzungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Schlegels*, Frankfurt del Meno.

ENGEL, G. y H. WUNDER: «Einleitung», en *Das Geheimnis am Beginn der europäischen Moderne*, en *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, VI, n.º 1-4, Frankfurt del Meno, Klostermann.

FICHTE, J. G. (1962): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edición a cargo de R. Lauth, Frommann, Stuttgart.

— (1986): *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, Madrid, Tecnos.

— (1987): *Fichte im Gespräch*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstat.

— (1997): *La filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, Madrid, Istmo.

— (2002): *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Madrid, Istmo.

GOETHE, J. W. (1986): *Sämtliche Werke*, XIV, Frankfurt del Meno, Deutscher Klassiker Verlag.

— (1987): *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, I/28, Frankfurt del Meno, Deutscher Klassiker Verlag.

— (1999): *Poesía y verdad*, Barcelona, Alba.

HERDER, J. G. (1967-1978): *Sämtliche Werke*, edición de B. Suphan, Hildesheim, Olms.

HERMANN, Ingo (2007): *Knigge. Die Biographie*, Berlín, Propyläen.

KANT, Immanuel (1902): *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Akademie der Wissenschaften, Berlín.

— (1985): *La paz perpetua*, ed. J. Abellán, Madrid, Tecnos.

— (1986): *Sobre el tópico común: lo que es verdad en teoría no sirve para la práctica*, Madrid, Tecnos.

KOSELLECK, Reinhart (2007): *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta.

LESSING, G. E. (1982): *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. Agustín Andreu, Madrid, Editora Nacional (reed. Barcelona, Anthropos, 1990).

— (1985): *Natán el sabio*, ed. Agustín Andreu, Madrid, Espasa-Calpe.

— (1989): *Gotthold Ephraim Lessing Werke und Briefe*, Frankfurt del Meno, Deutscher Klassiker Verlag.

— (1992): *La ilustración y la muerte: dos tratados*, ed. Agustín Andreu, Madrid, Debate.

— (1998): *Emilia Galotti*, ed. J. Jané, Madrid, Cátedra.

MÜLLER, P. (1965): *Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Herder, Lessing und Fichte*, Berna.

ONCINA COVES, Faustino (1995): «Cultura pública y cultura secreta, sociedad pública y sociedad secreta: una antinomia en el Idealismo», en X. Palacios y J. Apalategui (comps.): *Identidad vasca y nacionalismo. Pluralismo cultural y transnacionalización*, Vitoria, Instituto de Nacionalismos Comparados, pp. 133-154.

— (2008): «El secreto de la amistad. La dialéctica de la Ilustración en Lessing», *Conceptos. Revista de Investigación Graciana* 2, pp. 51-64.

ONCINA COVES, Faustino (2009): *Historia conceptual, Ilustración y modernidad*, Barcelona, Anthropos/México, Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Cuajimalpa.

PAOLUCCI, Gianluca (2008): «Massoneria ed ebraismo in Germania tra Settecento e Ottocento», *Cultura tedesca* 34, pp. 101-207.

— (2009): «Goethe e l'esoterismo», *Cultura tedesca* 37, pp. 67-82.

SCHILLER, Friedrich (1989): *Friedrich Schiller. Werke und Briefe*, Frankfurt del Meno, Deutscher Klassiker Verlag.

— (1990): *Cartas sobre la educación estética del hombre*, traducción de J. Feijoo y J. Seca y estudio introductorio de J. Feijoo, Barcelona, Anthropos.

— (1991): *Escritos de Filosofía de la Historia*, Murcia, Universidad de Murcia.

SCHLEGEL, Friedrich (1975): *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, III, Paderborn, Schöningh.

— (1983): *Obras Selectas*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

— (2009): *Fragmentos* seguido de *Sobre la incomprensibilidad*, Barcelona, Marbot.

SIMMEL, Georg (1986): *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza Universidad.

WEINFURTER, Stefan (ed.) (2006): *Reinhart Koselleck (1923-2006). Reden zum 50. Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg*, Heidelberg, Winter.

WIELAND, Ch. M. (1984): *Ch. M. Wieland. Sämtliche Werke*, X, Nördlingen, Greno.

ZAREMBA, Michael (2007): *Christoph Martin Wieland. Aufklärer und Poet. Eine Biographie*, Colonia/Weimar/Viena, Böhlau.

ZEMELLA, Teresina (1984): *La Pietra Grezza. La critica massonica tedesca del XIX secolo e i dialoghi per massoni di Lessing e Herder*, Milán, Cisalpino-Goliardica.

# EL MASÓN, HOMBRE DE LA ILUSTRACIÓN

*José A. Ferrer Benimeli*
Universidad de Zaragoza

En la búsqueda de un modelo de personalidad que caracterice al siglo XVIII ilustrado, y que nos aproxime a un tipo antropológico –social y sicológicamente hablando– que sea común a los individuos más representativos de la época, tal vez pueda servir de utililidad el análisis del francmasón del siglo XVIII, que en algunos casos se identifica con prototipos de la Ilustración, como por ejemplo Federico II, Montesquieu, Mirabeau, Voltaire..., masones, y en otros casos con los que ayudaron a configurar las Luces desde un punto de vista filosófico, como Lessing, Herder, Goethe, Fichte..., también masones. En este sentido, no podemos olvidar a aquellos que, sin pertenecer a la masonería, sí se vieron impactados por razones familiares, como es el caso de José II, cuyo padre, Francisco Esteban de Lorena, tanto marcó desde el punto de vista masónico a su hijo José, y en especial a sus hijas María Carolina, María Ana, María Cristina y María Antonieta.[1]

## MASONERÍA Y LUCES

El año 1717 señala convencionalmente la fecha de nacimiento de la francmasonería moderna con la fundación de la Gran Logia de Londres. A partir de entonces se verificó un cambio en la orientación de la hermandad masónica o de la corporación

* Un primera versión de este ensayo se publicó en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, tomo III, *Estudios históricos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986.

1. José A. Ferrer Benimeli: *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Fundación Universitaria Española, 1977 (2.ª edición de 1983), vol. III, pp. 225-227; 252; 305-307; 310-314.

de constructores, pues, aunque se conservó escrupulosamente el espíritu de la antigua cofradía, con sus principios y usos tradicionales, se abandonó el arte de la construcción a los trabajadores de oficio, si bien se mantuvieron los términos técnicos y los signos usuales que representaban la arquitectura de los templos, aunque a tales expresiones se les dio un sentido simbólico.

A partir de aquel período, la masonería se transformó en una institución cuya característica era la consecución de una finalidad ética, susceptible de propagarse por todos los pueblos civilizados.[2]

El paso de la masonería medieval de los constructores de catedrales (masonería operativa), cuyos miembros se obligaban a ser buenos cristianos, a frecuentar la Iglesia y a promover el amor de Dios y del prójimo, a la masonería moderna (masonería especulativa), quedó refrendado en 1723 con la redacción y publicación de las llamadas Constituciones de Anderson,[3] en las que de una forma simbólica se hace constar que en adelante ya no será la catedral un templo de piedra que construir, sino que el edificio que habrá que levantar en honor y gloria del Gran Arquitecto del Universo será la catedral del universo, en otras palabras, la misma humanidad. El trabajo sobre la piedra bruta destinada a convertirse en cúbica, es decir, perfecta y apta para las exigencias constructivas, será el hombre, quien habrá de irse puliendo en contacto con sus semejantes. Cada útil o herramienta de los picapedreros recibirá un sentido simbólico: la *escuadra* para regular las acciones; el *compás* para mantenerse en los límites con todos los hombres, especialmente con los hermanos masones. El *delantal*, símbolo del trabajo, que con su blancura indica el candor de las costumbres y la igualdad; los *guantes blancos* que recuerdan al francmasón que no debe jamás mancharse las manos con la iniquidad; finalmente la *Biblia*, para regular o gobernar la fe.[4]

Si comparamos lo que conocemos de los constructores de catedrales y de sus tradiciones corporativas, con lo que las Constituciones de Anderson conservaron para unos fines nuevos, es fácil conjeturar –afirma Riquet– las razones que impulsaron a Anderson, Désaguliers y sus contemporáneos a utilizar la logia, sus fórmulas y tradiciones. Buscaron en la masonería el lugar de encuentro de hombres de cierta cultura, con inquietudes intelectuales, interesados por el humanismo como fraternidad, por encima de las separaciones sectarias, que tantos sufrimientos habían acarreado a Europa durante la Reforma por una parte y la Contrarreforma por otra. Los animaba el deseo de encontrarse en una atmósfera de tolerancia y fraternidad.[5]

2. José A. Ferrer Beinimeli: *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, vol. I, pp. 51-54.

3. J. Anderson: *The Constitutions of the Free-Masons, containing de History, Charges, Regulations… of that most Antient and Right Worshipful Fraternity*, Londres, W. Hunter, 1723. Sobre las diversas ediciones de esta obra *cf*. José A. Ferrer Benimeli: *Bibliografía de la Masonería*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004, vol. I, pp. 154-157; Daniel Ligou: *Constitutions d'Anderson*, París, Lauzeray Internacional, 1978.

4. Anónimo: *The three distinct Knocks, or the door of the most ancient Free-Masonry opening to all Men*, Londres, 1760, pp. 16-40.

5. Michel Riquet: *Conférénce prononcée dans le Lions's Club de Rambouillet le 24 novembre 1963. Cf. La Grande Loge Nationale Française et l'Eglise Catholique*, París, ed. Dauer, 1963, p. 40.



## ESCUELA DE FORMACIÓN HUMANA

La masonería se convertía, pues, desde el primer momento, en una especie de escuela de formación humana que, abandonadas completamente las enseñanzas técnicas profesionales de la construcción, se transformaba en una asociación cosmopolita que acogía en su seno a hombres diferentes por la lengua, la cultura, la religión, la raza e incluso por sus convicciones políticas, pero que coincidían en el deseo común de perfeccionarse por medio de una simbología de naturaleza mística o racional, y de la ayuda a los demás a través de la filantropía y la educación.

Las Constituciones de Anderson pretenden comprometer al francmasón del siglo XVIII con la construcción de un templo de amor o fraternidad universal basado en la sabiduría, la fuerza y la belleza, que constituyen los tres pilares o las tres luces de dicha organización. Sus adeptos se consideran hermanos, practican una democracia interna que lleva consigo la rotación de cargos, mantienen un cierto secreto en cuanto a las personas y adoptan una particular simbología que llega a constituir un auténtico lenguaje dirigido no solo al entendimiento, sino también al sentimiento y a la fantasía, comprometiéndose a practicar la tolerancia, a luchar contra el fanatismo religioso y contra la ignorancia. Y debido a las condiciones ambientales y culturales desempeñaron una notable actividad en el terreno filantrópico y educativo.[6]

La preocupación del francmasón por la formación del hombre tiene sus antecedentes en Jan Amos Comenius (1592-1670), cuyas ideas, en especial su pensamiento de que la enseñanza era el mejor medio para liberar al hombre y hacerlo digno de su

6. Tina Tomasi: *Massoneria e Scuola dall'Unità ai nostri giorni*, Florencia, Valecchi, 1980, p. 8.

estado, influyeron directa o indirectamente en tantos francmasones de la Ilustración, entre los que se puede señalar a cuatro grandes pensadores alemanes: Lessing, Herder, Goethe y Fichte.

## LESSING

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) fue iniciado a petición propia en Hamburgo el 14 de octubre de 1771 en la logia *Zu den drei Rosen*, si bien ya no se le menciona a partir de 1780. Tuvo un gran influjo en la masonería alemana, a la que supo dar una ideología espiritualista centrada en especial en la tolerancia religiosa, moral y social. Sus propios trabajos sobre cuestiones religiosas y educativas son los que mantienen los lazos con lo que se podría llamar la ideología masónica.

Lessing, especialmente en sus *Diálogos masones* (*Freimaurergespräche*), viene a hacer una verdadera exaltación de la función que la masonería tiene en la formación del hombre. En *Ernst und Falk* o los *Diálogos masones*, Lessing utiliza la forma, muy en boga en su época, del diálogo. Ernst, francmasón, explica a Falk lo que es esta orden, sus fines, su razón de ser: comprensión, tolerancia, amor hacia el hombre. La masonería no es algo arbitrario, supérfluo, sino al contrario, una necesidad innata en el hombre y en la sociedad.

La masonería tiende a eliminar las barreras que dividen a los hombres en razas, clases, religiones... La masonería sabe cuándo el patriotismo cesa de ser virtud y la religión se degrada en fanatismo. De ahí que la masonería trabaje por una sociedad mejor. Para ser masón –dirá Lessing– no basta con pertenecer a una logia, sino que es preciso organizar la propia existencia «de forma que contribuya al perfeccionamiento de aquella obra de arte que es la humanidad entera "humana y social"». En síntesis –dirá Lessing–, el deber de la masonería consiste en eliminar todo lo que separe a los hombres.[7]

## HERDER

Por su parte, Johan Gottfried Herder (1741-1803), iniciado en la logia *A l'Epée* en Riga ya en 1766, concibe la masonería como una comunidad que sería «el ojo y cerebro de la humanidad», y la describe como «una comunidad de hombres (...) que reflexionan sobre el bien de la humanidad (...) y obran en silencio». En sus *Cartas para el progreso*

7. Lessing: *Ernst und Falk, Dialoghi massonici*, Roma, Edimac, 1948; H. Plard: «La place de Lessing dans la Franc-Maçonnerie allemande de son temps», *Revue de l'Université de Bruxelles* 3-4, 1977, pp. 345-371; R. Karter: *Gotthold Lessing. The masonic dramatist*, Londres, Ars Quatuor Coronatorum, vol. 88, 1975, pp. 98-104; E. Mencke: *Lessing als Freimaurer*, Hamburgo, 1900; Paul Müller: *Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte*, Berna, Haupt, 1965; C. Peláez Guerra: «Lessing y la Francmasonería», *Rev. Latomia*, I, Madrid, 1932, pp. 35-44; Paul Naudon: «Lessing», en *Dictionnaire universel de la Fran-Maçonnerie*, París, Prisme, 1974, vol. I, pp. 750-751 (PUF, 1998, pp. 717-718).

*de la Humanidad* (*Briefe zur Beförderung der Humanität*) habla, pensando en el Ernst y el Falk de Lessing, de una «federación invisible-visible de todos los hombres que piensan en todas las partes del mundo». Su Venerable sería o bien Fausto, o bien Gütenberg; sus tres luces: la filosofía, la poesía y la historia, un triángulo luminoso más allá de las naciones, de las religiones y de las razas.

En su revista *Adastrea* (1801-1803) dedica igualmente dos capítulos a la masonería, que, por encima de las diferencias sociales y de sectarismos, «llevaría a la época de oro que vive en el corazón de todos nosotros».

Herder atribuye a los masones un papel importante en la vía del progreso por cuanto se ocupa del prójimo a través de la difusión de la religión y del amor, y de la transmisión de una generación a otra de las conquistas de cada una.[8]

## GOETHE

Johann Wolfang von Goethe (1749-1832) solicitó la entrada en la masonería el 13 de febrero de 1780, y poco después, el 23 de junio del mismo año fue iniciado en la Logia *Amalia zu den drei Rosen* de Weimar. Un par de años después el duque Karl August von Weimar entraba también en la masonería, a la que ya pertenecían varios miembros de la familia de los Brunswick. Goethe perteneció a la masonería durante cincuenta y dos años y durante ellos hubo un término masónico que Goethe apreciaba quizá demasiado, aunque en su justa medida. El término *libre*. Creerse libre –dijo un día– «porque no se admite nada por encima de sí, es un error; el hombre libre es el que honra lo que está por encima de él». Pero si el ser libre tiene su importancia, la tiene mucho más el caminar hacia el perfeccionamiento del hombre. Tarea, deber y arte difíciles los de la construcción de la humanidad. De ahí el valor simbólico que tienen estos versos de Goethe:

Wills du dass wir mit hinein
In das Haus dich bauen,
Lass es dir gefallen, Stein,
Dass wir dich behauen.

(Si quieres formar parte
De la casa que construimos
Es preciso, piedra, que aceptes
Que nosotros te tallemos).[9]

8. L. Keller: *J. G. Herder und die Kulturgesellschaft des Humanismus. Ein Beitrag zur Maurerbundes*, Berlín, 1904; H. Kunzel: *Maurerischer Herder Album*, Darmstadt, 1845; Hans Maschmann: *Johann Gottfried Herder. Seine freimaurerische Sendung*, Hamburgo, Akazien, 1960; Paul Wachsmann: «Herder», en *Dictionnaire universel...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 616-617.

9. H.-J. Bolle: *Goethe francmaçon*, Ginebra, Ed. du Triangle, 1932; F. K. Endres: *Goethe und die Freimaurerei*, Basel, 1949; H. Freisleben: *Goethe als Freimaurer. Seine Bedeutung für die Königliche Kunst*, Hamburgo, Akazien, 1949; M. Freschi: «L'Utopia massonica e Goethe», *Storia e Scienza della Letteratura*, Cremona, 1970, pp. 91 y ss.; R. Guy: *Goethe franc-maçon*, París, Prisme, 1974; J. A. Jowett: *Goethe and*

## FICHTE

Respecto a Johan Gottlieb Fichte (1762-1814), aunque se ignora el lugar y la fecha de su iniciación masónica, se tiene la seguridad de su adhesión, el 6 de noviembre de 1794, a la logia *Gunther zum stehenden Löwen* en Rudolstadt.

A raíz de su traslado a Berlín, entró en el otoño de 1799 en el *Royal Ark zur Freundschaft*. El 14 de octubre de 1799 dio una conferencia muy célebre sobre los verdaderos y justos fines de la francmasonería. El mes de noviembre del mismo año y en abril del siguiente pronunció otras conferencias que después fueron recopiladas bajo el título de *Filosofía de la francmasonería*. *Cartas a Constant*.

Las concepciones masónicas de Fichte son paralelas a las de Lessing y Goethe, pero se separan en cuanto que él se apoya consciente y fuertemente en el pueblo alemán. Lessing y Goethe se sentían más ciudadanos del mundo.

Fichte, sin embargo, no abandona en modo alguno la idea evolucionista de la humanidad. Según él, el hecho de amar a su patria no excluye su pertenencia a una orden que no hace distinciones entre las naciones. Por esta razón, Fichte ve uno de los fines de la masonería en la eliminación de una instrucción especializada a favor de una educación humana general. En esta dirección debe trabajar la masonería, ya que constituye en cierto sentido un fin en sí misma, al igual que la Iglesia. Si esta última aspira a la religión, la masonería tiene por fin formar y educar al hombre.

Ningún ser es más útil a la comunidad que aquel que ve por encima del lugar que ocupa en su seno. Así, pues, la masonería es la que levanta a todos los hombres por encima de su estado. De esta manera, ella forma los miembros más útiles y más amables de la sociedad; a saber, sabios no engreídos, comerciantes hábiles, jueces buenos, guerreros humanos, buenos padres de familia que saben ser sabios educadores de sus hijos... La influencia de la masonería, de esta forma, es benéfica en cualquier oficio o estado que sea. Al desarrollar el individuo, desarrolla la humanidad. Toda la humanidad debe finalmente formar una sola comunidad puramente moral en un estado único y justo en el que el ser dotado de razón debe reinar sobre la naturaleza.[10]

De esta forma –al igual que Lessing–, intentó conciliar el amor a la patria y al cosmopolitismo haciendo que el individuo superara los límites del propio ambiente y de la propia clase acercándose lo más posible al tipo ideal del hombre. La sociedad, en cuanto libre reunión de personas distintas por muchos aspectos, permite que cada uno sea partícipe de cuanto los otros tienen de mejor: el intelectual aporta la lucidez de los conceptos, el hombre de negocios la habilidad práctica, el artista y el religioso las dotes que los hacen tales, de modo que se actúa en un mutuo perfeccionamiento y

---

*Freemasonry*, Ars Quatuor Coronatorum, Londres, vol. 87, 1974, pp. 255-260; J. Putschy: *W. von Goethe als Freimaurer*, Leipzig, 1880; Hugo Wernekke: *Goethe und die Königliche Kunst*, Leipzig, Poeschel, 1905; P. Wachsmann: *Goethe* en *Dictionnaire universel*..., *op. cit*., vol. I, pp. 553-555.

10. J. G. Fichte: *Philosohie der Maurerei*, Leipzig, 1925; J. G. Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschafslehre*, Jena-Leipzig, 1798; P. Wachsmann: *Fichte* en *Dictionnaire universel*..., *op. cit.*, vol. I, p. 492.

en una continua acción educativa –directa e indirecta– en beneficio no ya de un grupo restringido, sino de toda la colectividad.

## FEDERICO II Y VOLTAIRE

Como contrapartida, los testimonios de un pensamiento masónico de Federico II de Prusia y de Voltaire son más bien escasos. Federico II (1712-1786) fue iniciado en la masonería en Brunswick el año 1738, cuando todavía era copríncipe, dos años antes de subir al trono. Parece ser que a partir de 1744 no tomó ya parte activa en la masonería, aunque aceptó el título de *protector* de la masonería prusiana.[11] Precisamente es en la Carta Patente, por la que autoriza y protege la masonería en sus Estados –fechada en Berlín el 16 de julio de 1774–, donde señala que el fin de la institución de esta orden es el bienestar y la utilidad de la sociedad humana, tanto en general como en particular.[12]

Por su parte, Voltaire (1694-1778) no fue iniciado en la masonería hasta 1778, exactamente siete semanas antes de su muerte, cuando contaba 84 años de edad. Su propia iniciación masónica en la logia *Les Neuf Soeurs*, de París, así como el elogio fúnebre que se le hace en la misma logia unos meses más tarde, son considerados por algunos autores como los grandes acontecimientos masónicos del año 1778.[13] No obstante, estos hechos, que conocemos hoy con todo detalle, frecuentemente han sido desvirtuados, como en el caso de Paul Hazard en su obra *La Pensée européenne*, quien escribe, a propósito de la iniciación de Voltaire, lo siguiente: «Así entró en la masonería el hombre del que la logia se extrañaba de que habiendo trabajado tanto tiempo con ella no le hubiera todavía pertenecido».[14]

Ciertamente es curioso constatar cómo un maestro tan avezado como Paul Hazard pudiera lanzar tal afirmación. Pues el hecho de que Voltaire fuera recibido en la masonería, al igual que lo fue en la Academia francesa o en la Comedia unas semanas antes de su muerte, plantea el problema de saber si la iniciativa de la logia *Les Neuf Soeurs* respondía a un mero homenaje de respeto y admiración pública y oficial de la obra de Voltaire –ya en el declinar de su vida, cuando se decidió a abandonar su refugio de Ferney y acercarse a París– o más bien, como insinúa Paul Hazard, existía una comunidad de pensamiento entre la masonería y el filósofo. Dicho de otra manera, ¿qué relaciones existían entre Voltaire y la francmasonería? ¿Conocía Voltaire el movimiento masónico de su tiempo? ¿Qué pensaba Voltaire de los masones?

11. El asunto de la redacción de las *Grandes Constituciones* del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, de 1768, ha sido estudiado profundamente por Paul Naudon: *Histoire et Rituels des hauts Grades maçonniques. Le Rite Ecossais Ancien et Accepté*, París, 1966. Especialmente en el capítulo quinto parece que queda resuelta definitivamente la cuestión. Federico II no intervino para nada en la redacción de dichas Grandes Constituciones.

12. Thory: *Acta Latomorum*, París, 1815, t. II, pp. 68-69.

13. J. A. Faucher y Ricker: *Histoire de la Franc-Maçonnerie en France*, París, 1967, p. 143.

14. Paul Hazard: *La Pensée européenne au XVIII$^{e}$ siècle*, París, 1947, 4 vols.

Faucher y Ricker consideran que es, sin duda, importante subrayar, «aunque solo sea para desacreditar ciertas tesis sostenidas por algunos escritores católicos a propósito de la admisión de Voltaire en la masonería, que el Hermano que propuso la iniciación de este escritor, que con tanta frecuencia había fustigado a la Iglesia, fue un sacerdote, el abate Cordier de Saint-Firmin». Es posible que este hecho, así como la presencia de otros doce sacerdotes entre los miembros de la logia que inició a Voltaire, no resulte demasiado elocuente a más de uno.[15] Por otro lado, pensar que el verdadero carácter del deísmo o teísmo volteriano fuera inspirado en la ideología masónica tal vez sea igualmente un error. Pues como hace notar René Pomeau, las logias que admitirán a protestantes, incluso a algunos israelitas, profesaban una tolerancia fundada en la religión natural; pero estas ideas no eran en el siglo XVIII propiamente masónicas. Y el que Voltaire las defendiera no prueba que él fuese masón. De la misma forma que tampoco lo prueba el hecho de que utilice la fórmula del «Gran Arquitecto del Universo».[16] Aquí se trata de una cuestión de hecho: ¿fue Voltaire masón antes de la iniciación oficial de 1778?

Las *Mémoires secrets o Journal d'un Observateur* del 21 de marzo de 1778 lo afirman o, al menos, lo sobreentienden. Pero ¿son dignas de crédito? Wagnière, que era masón, niega esta filiación, también por esas mismas fechas, en sus *Memorias* escritas.[17] Posteriormente no han faltado autores que lo han puesto en duda, como Denys Roman, Pierre Chevallier, A. Germain o el propio Daniel Liou, quien en su *Diccionario Universal de la Franc-Masonería* ni siquiera incluye a Voltaire en su sección biográfica.

En cualquier caso, es seguro que Voltaire no se preocupó de servir a la causa masónica. En la inmensa correspondencia publicada por Théodore Bestermann (más de 20.000 cartas) o en los tres volúmenes que contienen la correspondencia intercambiada entre Federico II de Prusia y Voltaire, se busca en vano un pasaje en el que Voltaire se manifieste como apóstol de la masonería.[18]

De todas formas, dejando la cuestión de lo paradójico que supone el que de las dos figuras máximas para cierta historiografía como prototipos del masón del siglo XVIII –Voltaire y Federico II– no se hayan conservado demasiados testimonios[19] que nos

15. A propósito del clero francmasón *cf*. José A. Ferrer Benimeli: *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977, vol. 4, pp. 37-181; José A. Ferrer Benimeli: *Le clergé franc-maçon pendant le XVIII$^{e}$ siècle*, Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting, Bruselas, n.º 1, 1977, pp. 6-25.

16. René Pomeau: *La religión de Voltaire*, París, 1969, p. 434.

17. *Mémoires scerets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France depuis 1762 jusqu'à nos jours ou Journal d'un Observateur*, Londres, 1782, t. XI, 21 de marzo de 1778; Wagniere: *Mémoires*, t. I, p. 463.

18. Théodore Bestermann: *Voltaire's Correspondance*, Ginebra, 1953; Friedrich II: *Briefwechsel Friedrichs d. Grossen mit Voltaire (1736-1778)*, Leipzig, 1908-1911, 3 vols.; José A. Ferrer Benimeli: «Voltaire y la Masonería», *Cuadernos de Investigación*, Logroño, mayo de 1975, pp. 65-89; J. Lemaire: «L'image de Voltaire dans l'historiographie maçonnique de langue française», *Revue de l'Université de Bruxelles* 3-4, 1977, pp. 310-344. Sobre la amplia bibliografía relativa a Voltaire y la masonería *cf*. Ferrer Benimeli: *Bibliografía de la Masonería*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978 (nueva edición, 2004, 3 vol.).

19. De Voltaire hay, al menos, dos referencias y ambas negativas, incluso despectivas respecto a la francmasonería. Una de 1756 y la otra en el artículo «Iniciación» de su *Dictionnaire Philosophique*. *Cf*. Ferrer Benimeli: «Voltaire y la Masonería», *op. cit*., pp. 67-68.

acerquen a una descripción ideológica del masón en cuanto hombre, sí es cierto que, a veces, ciertas actitudes vitales pueden compensar dicha falta de testimonios.



## LA *ENCICLOPEDIA*

Con relación a la *Enciclopedia* y su pretendida paternidad masónica, el erudito trabajo del prof. R. Schackleton es decisivo, pues después de haber estudiado la cuestión de una posible paternidad masónica de la *Enciclopedia* concluyó de forma negativa. El número total de los colaboradores de la *Enciclopedia* es de doscientos setenta y dos. Hasta el presente solo hay constancia de que fueran masones diecisiete. De estos diecisiete se pueden hacer dos grupos: el primero contiene los nombres más ilustres, el segundo el de los colaboradores secundarios.[20]

En el primer grupo se encuentran el grabador Cochin, responsable del frontispicio de la *Enciclopedia*, cuya inspiración masónica es evidente; el marqués de Marnesia, admitido en la logia *Neuf Soeurs* en 1782-1783, diecisiete años después de la publicación de su artículo «Ladrón»; Voltaire, autor del artículo «Gusto» al que Diderot añadió un complemento bastante insulso encontrado entre los papeles del difunto Montesquieu, lo que no autoriza a contar a este último entre los cooperadores de la obra; Paris de Meyzieu (miembro de la logia *Coustos-Villeroy* en 1737); Peronnet, fundador de la Escuela de Ingenieros de Caminos (Ponts et Chaussés), Venerable de Honor de la logia *Uranie* en

20. R. Schakleton: «The Encyplopedia and Freemasonry», en *Age of Enlightenment*. Studies presented to Theodor Bestermann, Edinburgo-Londres, 1967; Pierre Chevallier: *Histoire de la Franc-Maçonneire Française*, París, Fayard, 1974, vol. I, pp. 269-270.

1787-1788, veinticinco años después de haber publicado un solo artículo; el conde de Tressan, masón desde el invierno de 1737; y finalmente el hermano de Jean-Baptiste Willermoz, el doctor Pierre-Jacques Willermoz.

Además, desde el punto de vista ideológico el influjo de estos masones es más bien escaso, pues Tressan solo es autor de cuatro artículos militares; Paris de Meyzieu escribió, a su vez, el artículo sobre la «Escuela real militar», y el doctor lyonés es el autor del artículo «Fósforo». Finalmente, Voltaire –como acabamos de ver– fue hecho masón solo unas semanas antes de su muerte.

El segundo grupo cuenta con nombres menos conocidos. Allí están los hermanos Andry, Béguillet, Cadet de Gassicourt, Chabrol, el conde de Milly, Monneron, Pommerul y Turpin. El único que tiene más celebridad, sobre todo masónica, es el astrónomo Lalande, Venerable de la logia *Les Neuf Soeurs*. Por otro lado, este segundo grupo, y es lo que le distingue del primero, contribuyó al *Suplemento de la Enciclopedia* publicado en cuatro volúmenes entre 1776 y 1777.

Así pues, entre la *Enciclopedia* de d'Alembert y la masonería no hay más lazo de unión que la presencia entre doscientos setenta y dos colaboradores de sólo ocho masones, de entre los cuales Voltaire, el más ilustre, colaboró mucho antes de ser masón. Sin embargo en el *Suplemento* la colaboración masónica es algo más notable. El editor del *Suplemento* fue el masón Robinet, establecido en Bouillon. Pero es preciso observar que la edición del *Suplemento* lanzada por Panckouke, también masón, se hizo sin que Diderot consintiera colaborar en ella.

En el mejor de los casos se puede decir que una fracción de la masonería se sintió en unidad de inspiración y de acción con el movimiento filosófico.[21]

Pero volviendo a la *Enciclopedia*, sea cierto o no que fuera sostenida por la francmasonería, como afirma Jacques Brengues al decir que es seguro que muchos suscriptores fueron masones y que su difusión tuvo lugar sobre todo en las logias y en salones literarios paramasónicos, es también cierto que la *Enciclopedia* tuvo sus más feroces enemigos entre ciertos masones: Palisot, el abate Desfontaines, Fréron, Lefranc de Pompignan y algunos otros.[22]

Tiene más interés saber si la *Enciclopedia* fue el soporte de la ideología masónica, o si tuvo un origen masónico no tanto práctico o personal cuanto ideológico. En este sentido y al margen de que la *Enciclopedia* en modo alguno fue iniciativa o ejecutada por masones y en un espíritu masónico, puesto que los maestros de la obra, Diderot y d'Alembert, no fueron ninguno de los dos masones nunca (y lo mismo se puede decir del editor André-François Le Breton)[23] –aunque Daniel Mornet, en su obra *Los Orígenes intelectuales de la Revolución francesa*, haya escrito lo contrario–, no se puede negar,

21. Chevallier, *op. cit.*, vol. I, pp. 269-270.

22. Jacques Brengues: en el *Dictionnaire Universelle de la Franc-Maçonnerie*, de Daniel Ligou, París, Prisme, 1974, vol. I, p. 447.

23. Ahora sabemos gracias a J. Legras y Pierre Chevallier que el editor de la *Enciclopedia*, Andre-François Le Breton (1708-1779) jamás fue masón. Se le confundía con Thomas-Pierre Le Breton, compañero orfebre, fundador de la Logia Louis d'Argent.

en efecto, la afinidad que existe entre el espíritu de la masonería especulativa, hija de los masones operativos, y las ideas de Diderot y sus colaboradores sobre la dignidad y la importancia de las artes manuales y de las técnicas, aparte de que no se puede ocultar el parentesco existente con el fin fijado por Ramsay en su *Discurso* a los masones.

## RAMSAY

Discurso que constituye –ya en 1736– una llamada a los masones para que colaboren por su parte en un *Diccionario universal de las artes liberales y de las ciencias útiles* que, aunque proyectado en Inglaterra, evoca ciertamente la *Enciclopedia* francesa posterior. Al mismo tiempo Michel-André Ramsay (1686-1743) da una definición del papel internacional de la francmasonería, que será considerada como una de sus columnas.

En la versión de marzo de 1736, Ramsay dice en su *Discurso* que para entrar en la masonería es preciso tener tres cualidades: la filantropía, la discreción inviolable y el gusto por las bellas artes. Pero en el texto de 1737, además de las tres primeras cualidades citadas, el autor añade una cuarta: la humanidad, mientras que la filantropía es reemplazada por la moral pura. Para Ramsay, la masonería no es otra cosa que la resurrección de la religión noaquita, la del patriarca Noé, religión universal anterior a todo dogma, que permite sobreponerse a las diferencias y oposiciones de las confesiones, y cuya necesidad se impone después de las varias luchas teológicas en las que las iglesias cristianas se vieron inmersas a raíz de la Reforma. El texto de 1737, impreso en 1738, invitaba a los masones, con el proyecto del *Diccionario*, a una tarea intelectual y civilizadora que para Pierre Chevallier sobrepasaba sus intenciones y sus fuerzas.[24]

En una carta dirigida al marqués de Caumont (1 de abril de 1737) Ramsay describe al francmasón y la masonería, en aquel momento, de la manera siguiente:

> Tenemos en nuestra sociedad tres clases de miembros: los novicios o aprendices, los compañeros o profesos, los maestros o adeptos. A los primeros se les enseñan las virtudes morales y filantrópicas; a los segundos las virtudes heroicas e intelectuales; a los últimos las virtudes sobrehumanas y divinas. Antiguamente se permanecía tres meses postulante, tres meses novicio, y tres meses compañero antes de ser admitido a nuestros grandes misterios (los de la Maestría), y por medio de ellos llegar al hombre nuevo para solo vivir la vida del puro espíritu. Pero tras la degradación de nuestra Orden, se han precipitado demasiado las recepciones y las iniciaciones, con gran dolor de todos los que conocen la grandeza de nuestra vocación.

24. P. Chevallier, *op. cit*., t. I, p. 20.

## SOLIDARIDAD, TOLERANCIA E IGUALDAD

A la luz de las Constituciones de Anderson y de los numerosos documentos conservados del siglo XVIII podemos preguntarnos cuál era la finalidad de la orden en aquella época, las características que la definían, el modelo de hombre resultante. Los textos masónicos reflejan bastante bien un cierto clima de virtuosa euforia. El abate Desfontaine describe al masón, en 1744, como «un hombre honesto que ejercita los preceptos de la humanidad hacia todos y con un deber particular hacia sus hermanos, a los cuales está unido por un secreto que no puede revelar».[25] La sociabilidad y la virtud son, pues, según este autor, lo esencial de la actitud masónica. Se trata de un sistema de relaciones dobles. En una parte cabe situar la «humanidad», concebida como una solidaridad de principio entre todos los hombres, y en la otra una mezcla de predilección y complicidad con que se complace en rodearse de misterio a fin de encontrar uno de los estilos fundamentales de la vida feliz: una comunidad de personas escogidas en el interior de un mundo cerrado.[26]

Dentro de esta línea de solidaridad, existe un matiz nuevo para aquella época de intolerancia religiosa. La Tierce, en 1745, hace esta descripción de la masonería:

> La Orden reúne bajo un mismo espíritu de paz y de fraternidad a todos sus miembros, sean del partido que sean, y cualquiera que sea la comunión en que hayan sido educados, de suerte que cada uno, permaneciendo fiel y celoso de su propia comunión, no por eso ama con menos ardor a sus Hermanos separados. Es cierto que tienen diferencias de explicación en los dogmas, y de servicio en el culto, pero, no obstante, cada uno se atribuye en su comunión la misma esperanza, la misma confianza en el sacrificio eterno de Dios que ha querido morir por ellos. Reunión tanto más admirable cuanto que parece imposible, si una experiencia siempre mantenida en la Orden, no probara que existe realmente, reunión de los corazones, tal como los hombres mejores y más piadosos han deseado también, a falta de la de los dogmas.[27]

Además de estas características de solidaridad y de tolerancia hay una nota, también clave en la masonería del siglo XVIII: la igualdad. Para el autor anónimo de los *Secretos de los Liberi Muratori revelados al público* (1786), los miembros de esta sociedad son todos hermanos que no se distinguen, ni por la dignidad y fortuna que poseen, ni por la lengua que hablan, ni por el hábito que llevan, ni por las opiniones que tienen. La igualdad es su primera ley. Según este sistema, el mundo entero es considerado como una república de la que cada nación es una familia, y cada hermano un hijo. Los

25. Desfontaine: *Lettre de M. L´abbé de *** à Mme. La Marquise de *** contenant le véritable secret des Francsmaçons*, Anvers, Aux dépens de la Compagnie, 1744, pp. 6-7. La misma carta y definición se encuentra en *L'Ecole des Francs-Maçons*, Jerusalén, 1748, p. 11.

26. R. Mauzi: *L'idée du bonheur au XVIII^e^ siècle*, París, Colin, 1960, p. 2.

27. La Tierce: *Histoire des Francs-Maçons, contenant les obligations et statuts, un recueil des pièces apologétiques et des pièces de Poésies et Chansons*, A l'Orient, chez G. de l'Etoile, entre l'Equerre et le Compas, vis-à-vis le soleil couchant, 1745, vol. I, pp. 85-86.

individuos de esta sociedad, siendo todos hermanos, y hermanos que hacen profesión de ser razonables y virtuosos –añade el mismo autor–, «tienen el deber de amarse, de socorrerse recíprocamente, conducirse con probidad y honestidad con los otros hombres, y ser buenos y fieles ciudadanos del Estado».[28]

En este sentido, el artículo sexto de las Constituciones exigía ya en 1735 que los hermanos evitaran, sobre todo en la logia, todo lo que pudiera romper la armonía entre unos y otros, como las discusiones y «en especial las disputas sobre religión, las naciones y el gobierno».[29]

## EL MASÓN «ILUSTRADO»

Dentro de esta visión universalista de ciudadanos del mundo es factible encuadrar la definición que el propio Ramsay hizo de la masonería, cuando la consideró como un establecimiento cuyo único fin era la reunión de los espíritus y de los corazones para volverlos mejores, y formar con el correr de los tiempos una nación espiritual.[30]

Esta es, quizá, la razón que llevó en 1738 al autor anónimo de la *Relación apologética e histórica de la Sociedad de los Francmasones* a declarar que la masonería era una verdadera confraternidad, una agradable sociedad, o hablando más exactamente, una célebre academia cuyos miembros –que son todos iguales y se llaman compañeros, hermanos y amigos– no buscan otra cosa que la satisfacción del espíritu, la calma de las pasiones en conversaciones modestas, cordiales y exentas de ruido y confusión, y en las que comen todos juntos, lo cual se realiza únicamente para autorizar la libertad y la cordialidad, y para estrechar más fraternalmente los nudos de la sociedad.[31]

El saber qué era la facmasonería en el siglo XVIII es algo que no sólo despierta la curiosidad en nuestros días. Ya en 1740 los lectores suizos debían estar intrigados, puesto que el semanario de Zúrich *Der Brachmann* trae la respuesta de un fracmasón que dice así:

> Un fracmasón es un hombre que, allí donde vive, se somete a las leyes y ordenanzas del país. Nosotros tenemos mutuamente una auténtica amistad, sin que la profesión de la religión nos desuna unos de otros; pues lo mismo que el hombre y la mujer de distintas confesiones pueden amarse mutuamente con toda seguridad y pacíficamente, también puede la diversidad de religiones no tener entre nosotros ningún influjo peligroso. En Constantinopla dejamos a los señores musulmanes

28. Anónimo: *I segreti dei Liberi Muratori svelati al pubblico a loro dispetto*, Lugano, Agnelli, 1787, p. 26; Anónimo: *Eloge sur la vraie confrérie des Francs-Maçons*, Milán, Pogliani, 1786, pp. VI-VII.

29. Bibliothèque Nationale. París, Cabinet des manuscrits, Fond FM4 146: *Les devoirs enjoints aux maçons libres*..., artículo 6.

30. Preclin-Jarry: *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, París, 1956, t. 19, p. 756.

31. Anónimo: *Rélation apologique et historique de la Societé des Francs-Maçons*, Dublín, Odonoko, 1738, p. 44.

> completamente libres de reconocer y difundir los dogmas de Mahoma. En Roma se pueden tocar todas las campanas, tener procesión, llevar de un lado para otro los huesos de los santos, y otras cosas por el estilo; todo esto no estorba al fracmasón en su paz y satisfacción; él no lo mira como algo contra lo que tenga que luchar. Un francmasón es, ante todo, un buen ciudadano y súbdito, allí donde se encuentra, porque todas nuestras ordenanzas van a conseguir paz, seguridad y razón, la libertad y la justicia en el mundo. Y cuando averiguamos que alguien de nuestra sociedad ha cometido algo malo o injusto, inmediatamente es expulsado de nuestra compañía, y tenido por muerto, como antiguamente entre los pitagóricos, como si nunca hubiese vivido en el mundo.[32]

Por su parte, Entick, en 1754, también enjuicia a los libres y aceptados masones en su obra *The Pocket companion and History of Freemason*. Allí dice que son una sociedad de hombres de todas las edades, condiciones, religiones y países, que siempre se han mostrado tan amantes de la virtud que continuamente la buscan y nunca la traicionan.[33]

En síntesis, pues, la masonería de las Luces viene a ser un escuela de formación humana basada en el simbolismo, la filantropía y la educación; y constituye una asociación cosmopolita que busca el bienestar y la utilidad de la sociedad humana por encima de las diferencias de lengua, cultura, religión, raza o ideología política.

El fin de la masonería, a la luz de sus Constituciones, consiste en la construcción de un templo de amor o fraternidad universal basado en la sabiduría, en la fuerza, en la belleza, en la práctica de la tolerancia religiosa, moral y política, en la lucha contra todo tipo de fanatismo y en el ejercicio de la libertad.

Por lo tanto, el francmasón de la Ilustración estará marcado por una doble finalidad: el perfeccionamiento del hombre y la construcción de la Humanidad. Doble objetivo que está íntimamente ligado, pues al desarrollarse el individuo se desarrolla la Humanidad a través de un mutuo perfeccionamiento y de una continua interacción educativa. Tarea intelectual y civilizadora al mismo tiempo, realizada a través de la filantropía o de la moral pura, de la discreción y del gusto por las artes y el humanismo.

Finalmente, las características que configuran al francmasón en cuanto «tipo» de la Ilustración son las siguientes: la de ser un buen ciudadano y súbdito preocupado por la paz, la seguridad, la razón, la libertad, la justicia, la tolerancia, la igualdad, la fraternidad y la solidaridad entre los hombres.

## MASONERÍA E ILUMINISMO

Sin embargo, la masonería en el siglo XVIII presenta un doble aspecto que ha suscitado no pocas polémicas e interpretaciones por parte de los historiadores.

32. *Der Brachmann*, Zúrich, 1740, t. 42, p. 329; Kart J. Luthi-Tschanz: *Die Freimaurereri im Freistaat Bern (1739-1803)*, Blatter für bernische Geschichte, 1918, p. 154.

33. Entick: *The Pocket Companion and History of Freemasons... and Apology for the Free and Accepted Masons*, Londres, Scott, 1754, pp. 243-244.

Por un lado, la masonería aparece como una asociación de espíritu racionalista y de inspiración humanitaria con la misión de difundir los principios democráticos que serían recogidos, a finales del siglo, en las declaraciones de los Derechos del Hombre y en las constituciones políticas de los Estados modernos.

Pero las ideas claves de igualdad natural, de libertad individual, de solidaridad social encontraron en la masonería, a lo largo del siglo de las Luces, un órgano de expresión que se dirigía igualmente a la razón práctica de sus miembros, para persuadirles de la vanidad y lo nocivo de las distinciones arbitrarias que establecían entre los habitantes del universo las clases, las fronteras y las confesiones religiosas. Por otra parte, fomentaba su sensibilidad exaltando los sentimientos altruistas que duermen en el corazón de todo hombre honesto.

En un principio se pretendía una reforma moral y social universal y profunda, a base de un entrenamiento sistemático, tan eficaz como discreto, habituando a sus discípulos a amarse fraternalmente y a ejercer una caridad activa hacia los indigentes, enfermos y huérfanos. Este instituto de educación para adultos debía formar una elite de ciudadanos cuyo benéfico influjo aproximaría, sin provocar sacudidas violentas, a las diferentes clases de la sociedad civil, y haría la autoridad de los gobiernos más humana y la suerte de sus súbditos más soportable.

Es decir, que estaríamos ante una asociación heredera directa de los planes de reforma social o religiosa expuestos en la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, en la *Utopía* de Tomás Moro, en la *Ciudad del Sol* de Campanella, en la *Pansophiae Diatyposis* de Comenius, o en el *Pantheisticon* de Toland.

Recordemos que ya en 1776 Mirabeau redactó una *Memoria relativa a una asociación íntima a establecer en la Orden de los Francamasones para llevarla a sus verdaderos principios y hacerla más útil al bien de la humanidad*; y en ella asigna a la masonería la misión de introducir la razón, el buen sentido, la sana filosofía en la educación de todos los hombres, y además le encarga la tarea de la reforma de los abusos: milicia, servidumbre, prestaciones vecinales, órdenes de arresto, señoríos, intolerancia..., en fin la tarea de reformar el gobierno y la legislación.[34]

Pero la masonería, en el siglo XVIII, debido a la antigua tradición corporativa de la que era heredera, a las doctrinas que profesaba y a la forma que adoptó, se presenta también como una asociación de espíritu místico que en algunos momentos y lugares se inclinó hacia el racionalismo y el humanitarismo utilitario, pero sin alterar esencialmente el carácter cristiano primitivo de la sociedad.

## FRATERNIDAD Y SECRETO

Las razones profundas de la vitalidad que manifestó la masonería bajo sus diferentes formas, las causas sicológicas que aseguraron su existencia y su crecimiento tanto

34. Daniel Mornet: *Les origines intellectuelles de la Révolution Française*, París, Colin, 1933, pp. 386-387. Hoy, sin embargo, se sabe que el autor de este texto no es Mirabeau –que se contentó con copiarlo–, sino Jakob Mauvillon, un fisiócrata alemán, iluminado de Baviera y amigo muy próximo de Mirabeau.

en su país de origen, Inglaterra, como en el resto de Europa, pueden resumirse –según Le Forestier– en dos palabras: fraternidad y secreto. Empleando una imagen familiar a los masones, estas fueron las dos columnas del templo masónico. Y estos principios, tal como los concebía la masonería, eran de origen o tendencia mística. El primero procedía de un postulado religioso; el segundo conducía directamente al dominio misterioso de las ciencias ocultas.[35]

A este culto a la fraternidad, uno de los *leitmotiv* de todos los ritos masónicos, debió, en parte, la masonería la fuerte atracción que ejerció en Inglaterra y en el continente. Pero sería interesante saber si la fraternidad humana que preconiza el humanitarismo materialista no es, en último análisis, una versión laicizada del amor fraternal que une lógicamente a los fieles de una misma confesión religiosa en virtud del parentesco espiritual que establece entre ellos su calidad de hijos del mismo Dios.

La respuesta en lo que concierne a la masonería primitiva es afirmativa. Pues lejos de inclinar hacia el deísmo puro, como se suele admitir ordinariamente, era resueltamente cristiana.

El libro de las Constituciones de Anderson, aprobado oficialmente en 1723 por la Gran Logia de Londres, declara al neófito que «si comprende bien el arte (es decir, el carácter de la asociación) no será ni un ateo estúpido, ni un libertino irreligioso»; dicho de otra forma, un libre-pensador o incluso un deísta.[36]

La *Defence of Masonry*, impresa en apéndice en la segunda edición del *Libro de las Constituciones* (1738), dice textualmente: «La religión, y únicamente la religión cristiana, está presente en nuestra Orden, y es tan difícil separarla de ella que por así decir, constituye la base y el sostén de esta». De ahí que –al menos en sus orígenes– cuando se decía que los verdaderos masones profesaban la religión «en la que todos los hombres están de acuerdo» se pensase en el cristianismo. Y de ahí también los problemas que tuvieron en su día los miembros de otras religiones, como los judíos y los mahometanos.

La tolerancia que predicaba la masonería no provenía, pues, de una indiferencia de principio en materia de fe; se aplicaba exclusivamente a los miembros de las diferentes iglesias cristianas entonces existentes en Inglaterra.

El secreto celosamente guardado que la masonería observaba sobre signos y palabras de reconocimiento, sobre las ceremonias de introducción en la sociedad y de recepción de diferentes grados, y en general sobre lo que se decía o hacía en las asambleas tenidas a puerta cerrada, fue otro factor, quizá el más decisivo, de su éxito. El silencio que los masones simbólicos o especulativos debían guardar obligatoriamente sobre los «trabajos» de la logia era un legado de las corporaciones, ya que en aquel entonces los obreros especializados tenían un gran interés en conservar el monopolio de los conocimientos técnicos, de los procesos empíricos y de las habilidades manuales adquiridas

35. René Le Forestier: *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste*, París, Aubier, 1970, pp. 28-29.

36. Sobre esta cuestión *cf*. José A. Ferrer Benimeli: *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, vol. I, pp. 54-63.

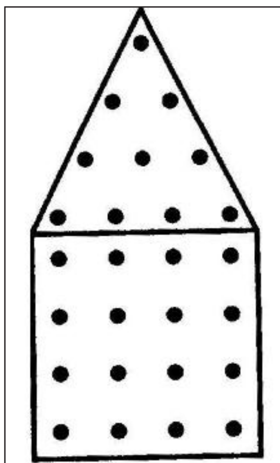
al precio de siete años de aprendizaje y que les aseguraban un rango privilegiado entre los constructores.

Tal vez la masonería especulativa recibió este secreto simplemente como parte integrante de una herencia sobre la que se atribuía derechos de sucesión, ya que una asociación filantrópica, respetuosa con la religión dominante y sin pretensiones políticas, no tenía necesidad de tanto misterio, tanto más que jamás había pensado en ocultar su existencia. Pero fuera cual fuere el motivo que dictó su conducta: fidelidad a la tradición o cálculo tácito, la experiencia probó que el secreto masónico era un medio de reclutamiento particularmente eficaz. No hay duda de que la curiosidad llevó a la logia a tantos o más candidatos que los principios humanitarios profesados por los hermanos.

## CONOCIMIENTOS ESOTÉRICOS

El atractivo era tanto más fuerte cuanto que esta curiosidad no era solamente fruto del deseo banal por descubrir lo que una cortina o un muro podía ocultar a las miradas del transeúnte. Tenía un objetivo más preciso; esperaba encontrar en el santuario cuya entrada estaba prohibida a los profanos, a través de la interpretación de emblemas que allí se exponían, de ceremonias rituales, de fórmulas enseñadas a los catecúmenos, de instrucciones dispensadas por los superiores, la revelación o al menos los vestigios todavía reconocibles de conocimientos esotéricos transmitidos por una tradición secreta. Por lo que afirmaba y por lo que ocultaba, por la antigüedad de su origen que hacía remontar a los primeros tiempos de la creación, y por el silencio absoluto que observaba sobre sus prácticas, la masonería despertaba, lo quisiera o no, la idea de que conservaba el depósito de las ciencias ocultas, y por ello la recepción de la logia adquiría en la imaginación de más de un postulante, la figura de una verdadera iniciación esotérica.

La propia historia fabulosa de la masonería que formaba, en el Libro de las Constituciones de Anderson, el prefacio desmesurado de los reglamentos copiados de los antiguos «deberes» de los artesanos de la piedra, no hacía sino confirmar en su espera a los amantes de los conocimientos secretos. Anderson, usando todos los recursos de una pedante erudición, no tuvo reparo en hacer figurar, en la primera edición de su obra, entre los personajes célebres que habían conservado y enriquecido «la buena ciencia de la masonería» a Pitágoras, «discípulo de los egipcios y de los judíos de Babilonia», así como a los «Magos de Caldea». Aseguró que la cuna de la masonería había que buscarla en Oriente, «país siempre famoso por las ciencias simbólicas y secretas», y recordó que los egipcios disimulaban bajo jeroglíficos los misterios más profundos de su religión y que los judíos tenían la más alta opinión de la ciencia de los cabalistas, en la que habían destacado David y Salomón, y cuya práctica confería a los iniciados facultades extraordinarias.



## ALQUIMIA Y CÁBALA

Todas estas ideas pseudomísticas que evocaban los sueños de Anderson se condensaron, en ciertos sectores de la masonería, alrededor de dos polos principales: la alquimia y la cábala.

La alquimia fue en el siglo XVIII el estudio preferido de los ocultistas. A la alquimia, que parece haber sido en un principio únicamente una técnica en Egipto, su patria, desde el siglo III de nuestra era se le añadieron elementos místicos tomados de la magia y de la astrología caldea, del neopitagorismo, del gnosticismo judío, y pronto formaron parte integrante del arte hermético. Por su lado, los alquimistas occidentales, educados por árabes y judíos, aportaron su contribución a la elaboración del credo hermético. Teniendo en cuenta las influencias astrales y los cálculos de la aritmosofía, hicieron intervenir en la práctica de la alquimia un elemento religioso; implantaron el principio de que el adepto más experimentado no podía prescindir de un concurso sobrenatural para el éxito de sus trabajos, y que este concurso dependía esencialmente de sus disposiciones morales. Efectivamente, solo podía comprender el sentido exacto de las alegorías y términos simbólicos encontrados en los tratados de la alquimia gracias a una iluminación venida de lo alto, y el éxito de toda manipulación tenía como primera condición la colaboración de las potencias espirituales. Iluminación y acciones espirituales que debían ser merecidas por una piedad fervorosa y por la nobleza de las intenciones del «laborante».

De estos postulados místicos procedían los tres artículos fundamentales en los que estaban de acuerdo todos los adeptos del siglo XVI al XVIII: culto particular de Cristo considerado como el canal por el que la gracia divina viene a ilustrar el espíritu del al-

quimista y fecundar su trabajo: fraternidad entre los cristianos de todas las confesiones; beneficiencia hacia todos los hombres.[37]

Por su parte, la palabra *cábala*, que significa etimológicamente 'tradición', se convirtió desde el siglo XIII en el nombre genérico de todas las ciencias ocultas. Y en el siglo XVIII englobaba tres géneros de magia: cábala práctica o brujería vulgar, cálculos cabalísticos o procedimientos de adivinación por el empleo de la aritmosofía y cábala divina o teurgia realizada con la ayuda del tetragrama, nombre secreto de la Potencia Suprema, que ponía al hombre en relación directa con la sabiduría divina, revelándole así por iluminación íntima las relaciones existentes entre el Creador y la creación.

Este último género de cábala, el más ambicioso, pero también el más desinteresado, es el que –a juicio de le Forestier– habían elegido los «Antiguos Masones»; su rito particular se inspiraba abiertamente en el misticismo judío cuyos principales postulados eran conocidos por todos los ocultistas occidentales a raíz de los estudios que les habían consagrado en la época del Renacimiento los cabalistas cristianos, entre los que habría que citar al alemán Reuchlin y al italiano Pico de la Mirándola.[38]

En este contexto la «otra» masonería del siglo XVIII, aquella llamada templaria y ocultista –según su historiador René Le Forestier–, nos relaciona con toda una serie de masones iluminados y sus múltiples experiencias, como las logias escocesas, los rosacruces, los filaletas, la Estricta Observancia Templaria...

## EL ESCOCISMO

Algunos hermanos cansados de la monotonía de las sesiones masónicas o fascinados por la jerarquía característica del Antiguo Régimen rompen el ideal de igualdad y constituyen una jerarquía específica con un número cada vez mayor de grados. De la misma forma que en 1721 se había añadido el de maestro a los grados de aprendiz y compañero, se instituyen nuevas etapas en la vía de la iniciación inspiradas frecuentemente en la orden de caballería. Por encima de los tres grados azules, se suceden los talleres de perfección (rojo), del 4.º al 14.º grado; después los capítulos, del 15.º al 18.º; a continuación los aerópagos (negro); finalmente la inspección (blanco). Más tarde serán sobrepasados los 33 grados. Los títulos adoptados son prestigiosos: Elegido de la Bóveda Sagrada, Soberano príncipe Rosa Cruz, Gran Pontífice o Sublime Escocés llamado de la Jerusalén celeste...[39]

Los grados se concedían siguiendo ritos cada vez más complicados, y con un simbolismo cada vez más esotérico. Los miembros de las logias masónicas escocesas se comprometieron en las vías misteriosas del ocultismo: rosicrucianismo, observancia templaria, teosofía...

37. Le Forestier, *op. cit.*, pp. 33-34.
38. Ibíd., pp. 44-45.
39. C. H. Chevalier: «Maçons écossais au XVIII^e siècle», *AHRF* 197, julio de 1969, pp. 393-408.

Este rito escocés refleja una corriente del siglo XVIII indiferente u hostil al racionalismo que se imaginaba haber triunfado sin reservas en el siglo de las Luces. Revela una sed de conocimientos y una exaltación de las posibilidades del hombre características del Aufklärung. El desarrollo o la impotencia del saber positivo postulan la vuelta hacia los principios y el recurso a claridades en las que se combinan y entrecruzan la metafísica universal y la eterna religiosidad.[40]

Lejos de ser antirreligiosa –escribe Roger Priouret–, la masonería del siglo XVIII es criptorreligiosa; al menos «cierta» masonería. Lejos de estar ligada al racionalismo clásico, anuncia al Romanticismo que es su deslumbrante negación.[41]

## ROSA-CRUCES Y FILATETAS

El mito de Christian Rosenkreutz reaparece. El rosa-crucianismo puede ser considerado –según Louis Trenard– como un elemento de transición entre el neoplatonismo, la alquimia, el paracelsismo y la francmasonería; pero es difícil distinguir entre los lazos ambientales y la verdadera filiación. No obstante, temas sacados de las novelas atribuidas a Valentín Andreas se encuentran en los rituales masónicos y, en particular, en la llamada masonería de los Caballeros Masones Elegidos Coëns del Universo.[42]

Por su parte, Savalette de Lange, antiguo abogado del Parlamento y miembro activo del Grande Oriente de Francia, propuso en 1770 establecer un programa de investigaciones ocultistas, sin catecismo, sin ceremonial, sin nueva leyenda. Constituyó un Colegio de Filaletas a fin de encontrar los vestigios de antiguos conocimientos olvidados. Reunió un convento en 1785 y allí reafirmó que la religión es la base esencial de la ciencia masónica; que procura el conocimiento más completo del hombre, de Dios, del Universo, de sus relaciones; que la masonería se remontaba a la creación del hombre, y que ella mantenía relaciones con la alquimia y la cábala, si bien la teosofía cristiana debía ser la preferida de los masones.[43]

## LA ESTRICTA OBSERVANCIA TEMPLARIA

El tema templario también alcanzó importancia cuando, utilizando la dinámica del secreto que quiere que un secreto se superponga a otros, se llegó a la historia de la Orden del Temple. Los creadores de ritos, como el pastor Juan- Augusto Starck, el baron de

40. Louis Trenard: «Lumières et Maçonnerie dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle», *Revue des Etudes Maistriennes* 5-6: *Illuminisme et Franc-Maçonnerie*, París, Les Belles Lettres, 1980, p. 34.

41. Roger Priouret: *La Franc-Maçonnerie sous le Lys*, París, Grasset, 1953, p. 257.

42. P. Arnold: *Les Rose-Croix et ses rapports avec la Franc-Maçonnerie*, París, Maisonneuve et Larose, 1970.

43. René Le Forestier: *Les convents des Philalèthes*, Cahiers de la Tour Saint-Jacques, 1960, pp. 35-46.

Hund o Carlos de Sundermania construyeron misterios que reunían de forma muy hábil elementos esotéricos, alquímicos y ocultistas con la filiación templaria.

Para los miembros de la *Estricta Observancia Templaria* no se trataba de vengar a Jacques de Molay, ni de recuperar sus riquezas, sino de encontrar los secretos.

En Francia, en Lyon, Willermoz creó la rama francesa de la Estricta Observancia bajo el nombre de los *Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa.* Joseph de Maistre, con el sobrenombre de Josephus a Floribus, fue uno de sus miembros más célebres.

## LAS TENDENCIAS MÍSTICAS

Pero fundamentalmente lo que llama la atención es el despertar de diversos movimientos místicos, como si las Luces estuvieran hechas tanto de irracional como de racional, de búsqueda emotiva de sociabilidad y de reflexión crítica.[44]

Viene a ser algo así como la réplica al racionalismo árido y reviste formas múltiples, desde las del charlatán –como un Cagliostro y su masonería egipciana– hasta los pensamientos místicos o teofísicos de un Joseph de Maistre, Claude de Saint-Martín, Martines Pasqually, Jean-Baptiste Willermoz, Emmanuel Swedenborg, Zacharias Werner, Franz Antón Mesmer, etc. sin olvidar a Adam Weishaupt y sus iluminados de Baviera.[45]

Este iluminismo tomado de la cábala, de la gnosis, de los misterios iniciáticos suscitó vivas reacciones en vísperas de la crisis revolucionaria.

En realidad, estas masonerías, durante la segunda mitad del siglo XVIII, dejaron profundas huellas en la política, en la literatura, en las mentalidades. La historia de las ideas hace que aparezca entre la mística y la política un lazo permanente, pero a veces difícil de definir; este lazo existe más o menos entre la filosofía de las Luces y las revoluciones occidentales, entre el Romanticismo místico y las Restauraciones. Entre los místicos la utopía política se asocia a sus aspiraciones religiosas; entre los políticos los mitos se esconden bajo las superestructuras ideológicas.[46]

Contrarrevolución y misticismo o iluminismo son dos polos que, en algunos casos, se ponen especialmente de manifiesto, como en los iluminados de Baviera.

## LOS ILUMINADOS DE BAVIERA

Su historiador, Le Forestier, ve en ellos a la vez una sociedad de enseñanza, un instituto de educación social y científica, un grupo de ayuda mutua y solidaridad. Contrariamente a su contemporánea *la Estricta Observancia*, no es en forma alguna

44. Roland Mortier: *Esotérisme et Lumières, un dilemme de la pensée du XVIII$^e$ siècle*, en Clartés et Ombres, París, 1969, p. 60.

45. Antoine Faivre: *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, Nueva York, 1976.

46. Trenard, *op. cit*., p. 44.

«iluminista» en el sentido francés de la palabra, sino «Aufklärer» en el sentido alemán. «Ilustrado» y no «iluminado».

El secreto de la orden consistía en «dar a los hombres su libertad y su igualdad originales y abrirles el camino que conduce a ellas». El hombre debe reconquistar su dignidad primitiva por la vía moral y por la ascesis, por el estudio de la ciencia. La orden recomendaba moderar sus deseos: «tener pocas necesidades es el primer paso hacia la libertad». Esta emancipación de la humanidad será llevada por las sociedades secretas. Por ellas el hombre se levantará de su caída, los príncipes y las naciones desaparecerán de la tierra sin violencia. El género humano se convertirá en una sola familia; el mundo será la sede de hombres razonales. Solo la moral producirá insensiblemente este cambio.

De esta forma, el grupo de Baviera –Weishaupt y sus iluminados– nos presenta otra forma de utilización de la masonería por medio de la transformación de sus rituales, organización y estatutos, a fin de constituir una verdadera sociedad secreta cuyo fin supremo sería una especie de ideal anarquista, tras la destrucción del trono, del altar y de la propiedad.

Pero mucho antes de la muerte de sus protagonistas la leyenda se apoderó de su obra e hizo de este grupo, destinado a imponer el triunfo de las Luces en la católica Baviera, un «deus ex machina» de las grandes convulsiones revolucionarias de finales del siglo XVIII. La leyenda parece ser que se formó ya muy pronto, tal vez desde 1790, y estaba destinada a perpetuarse hasta nuestros días. Baste recordar los nombres de Luchet (1788), Bahrdt (1790), Hoffmann (1793), Zimmermann, Robinson, Barruel, Starck, etc., etc.[47]

De esta forma, la orden salida de la imaginación de Weishaupt y a la que Knigge supo dar sus ritos y filosofía se convirtió en el prototipo de las sociedades secretas no tanto iniciáticas cuanto políticas del siglo XIX, realizando el fenómeno que Jean Baylot ha designado como la «vía sustituida»,[48] y que ya el abate Barruel mitificó en una especie de lógica de las contradicciones en la que el francmasón de las Luces –el verdadero prototipo de la época por su calidad y número–[49] fue transformado ante el gran público en el francmasón minoritario de los iluminados de Baviera, es decir, en el representante de la revolución contra el trono y el altar tan explotada por los antiliberales del siglo XIX.[50]

47. *Cf*. José A. Ferrer Benimeli: *Bibliografía de la Masonería*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, pp. 167-172; 258-263 (2.ª ed., 2004, 3 vols.).

48. Jean Baylot: *La Voie substituée. Recherche sur la déviation de la Franc-Maçonnerie en France et en Europe*, Lieja, Borp, 1968.

49. La importancia de estos masones, tanto por el número de logias a las que pertenecían como por su difusión por la mayor parte de Europa, contrasta por su influjo con los grupos minoritarios, llámense místicos o iluminados, que algunos autores pretenden convertir en el prototipo de la masonería del siglo de las Luces, de la que tan solo formaba parte una pequeña rama escindida, y en algunos casos considerada por los propios masones contemporáneos como espúrea y heterodoxa.

50. José A. Ferrer Benimeli: *Bibliografía de la Masonería*, *op. cit.*, pp. 93-97; 167-172; 352-367.

## NACIONALISMO-COSMOPOLITISMO

La masonería del siglo de las Luces hay que considerarla desde esa red de sociabilidades más amplia en la que los museos y gabinetes o salones de lectura se alternaban con las sociedades literarias, económicas o de agricultura, y donde las logias ofrecían un ámbito diferente al de los clubs y las cofradías; a veces derivaban a sociedades de beneficencia o incluso deportivas.[51] Además, la masonería hay que enmarcarla dentro de lo que podríamos denominar sociedad y cultura de la movilidad. Es una asociación en cierto sentido peregrina para la que no había fronteras, portadora de una especie de fe cosmopolita.[52] Ciertamente, los masones del siglo XVIII se consideraban ciudadanos del mundo, lo que ha permitido que se pueda hablar de una Europa de francmasones,[53] un espacio de circulación en el que se van entretejiendo redes de comunicación por encima de la lógica nacional y territorial. Circulación y expansión que entró en cierta crisis ya casi desde sus orígenes al manifestar contradicciones entre el carácter nacional y universal de la masonería en un momento en el que empiezan a despertar ciertos movimientos de emancipación e independencia, por un lado, y campañas de conquista e imperialismo, por otro. El caso napoleónico será el más paradigmático de todos.

Pero este dualismo nacionalismo-cosmopolitismo no será el único en manifestarse, pues la masonería, especialmente en el cambio de siglo, se nos muestra como portadora de una sociabilidad dual que se revela en múltiples aspectos como será la presencia de logias exclusivamente de militares y otras de civiles, sin olvidar por supuesto aquellas en las que unos y otros confraternizaban abiertamente. Al estudiar la evolución de las logias militares nos encontraremos –en caso de guerra como la protagonizada contra Napoleón– con logias de ingleses y de franceses enfrentados primero en el campo de batalla y más tarde, como consecuencia de la dinámica de la guerra, en logias de vencedores y de vencidos, estas últimas en los pontones y campos de prisioneros (como será el caso de los militares prisioneros franceses en España, o de los oficiales españoles seguidores de José Bonaparte en los depósitos franceses).[54] Dualismo manifiesto en el escenario de la Guerra de la Independencia española en las instancias más altas, sobre todo si tenemos en cuenta que el general Wellington era masón, como también José Bonaparte.[55]

51. M. Agulhon: *La sociabilité méridionale (Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIII^e siècle)*, Aix-en-Provence, 1966, 2 vol.; *Pénitents Francs-Maçons dans l'ancienne Provence*, París, 1968; P.-Y. Beaurepaire: *Nobles Jeux de l'Arc et Loges maçonniques dans la France des Lumières. Enquête sur une sociabilité en mutation*, Montomorency, 2002.

52. P.-Y. Beaurepaire: *Franc-Maçonnerie et cosmopolitisme au siècle des Lumières*, París, 1998.

53. P.-Y. Beaurepaire: *L'Europe des francs-maçons. XVIII^e-XXI^e siècles*, París, 2002.

54. José A. Ferrer Benimeli: *Masonería española contemporánea*, Madrid, 1980, vol. I, pp. 120-126; J.-R. Aymes: *La déportation sous le premier Empire. Les Espagnols en France (1808-1814)*, París, 1983 [versión española, Madrid, 1987].

55. Arthur, duque de Wellington (1769-1852), participó, además de en las campañas de España, en la derrota de Napoleón en la batalla de Waterloo en 1815. Su hermano era Gran Maestre de la Gran Logia de Irlanda en 1776. El «duque de acero» fue iniciado en la logia n.º 494 en Trim, el 7 de diciembre de 1790. Por su parte, José Bonaparte (1768-1844) fue nombrado Gran Maestre del Gran Oriente de Francia el 5 de

Por otra parte, frente a una masonería, la inglesa, en la que primaba lo iniciático y benéfico, en la otra –la francesa– se cargaría el acento en lo ideológico, que a su vez encerraba un nuevo dualismo interno, pues la masonería bonapartista era revolucionaria en sus manifestaciones y al mismo tiempo imperialista en su culto a Napoleón, creyente en sus imprecaciones al Gran Arquitecto del Universo y terriblemente crítica con la Iglesia y la Inquisición. Todavía podríamos aludir a otros dualismos, como el expuesto gráficamente por Pierre-Yves Beaurepaire en su obra *El Otro y el Hermano*, donde analiza el papel del extranjero en la masonería,[56] o el más sensible de las logias reservadas exclusivamente a los hombres, disfrutando la mujer, en el mejor de los casos, de unos simulacros de logias llamadas de «adopción», nombre que ya de por sí es suficientemente expresivo.[57] Pero esta sociabilidad dual de la masonería europea no es privativa de las postrimerías del siglo XVIII, pues ya en sus inicios nos encontramos, especialmente en Francia, con una masonería estuardista y católica, frente a otra hannoveriana y protestante.[58]

---

diciembre de 1804 e instalado el 15 de abril de 1805, puesto en el que permaneció hasta el fin del Imperio, si bien fue Cambacérès (1753-1824) el que le sustituyó en la práctica entre 1806 y 1815.

56. P.-Y. Beaurepaire: *L'Autre et le Frère. L'Etranger et la Franc-Maçonnerie en France au XVIII^e^ siècle*, París, 1998.

57. G. y Y. Hivert-Messeca: *Comment la Franc-Maçonnerie vint aux femmes. Deux siècles de Franc-Maçonnerie d'adoption féminine et mixte en France 1740-1940*, París, 1997; Karen Benchetrit y C. Louart: *La Franc-Maçonnerie au feminin*, París, 1994.

58. P. Chevallier: *Les ducs sous l'acacia ou les premiers pas de la Franc-Maçonnerie française 1725-1743*, París, 1964.

# LUCES RADICALES Y MASONERÍA RADICAL

*Charles Porset*
Université de Paris-Sorbonne-CNRS

Hoy querría hablar y discutir con vosotros sobre la masonería «radical». El término es anacrónico, pues en su sentido moderno data de alrededor de 1818, en la forma «radical reformer», por oposición a «moderate reformer»; en los mismos años y en idéntico contexto, Jeremías Bentham escribió su *Radicalism not dangerous* (1819). Un poco más tarde, mientras reclamaba el sufragio universal, Ledru-Rollin escribía con ocasión de la campaña de los banquetes, en 1847: «Nosotros somos ultrarradicales, si entienden por esa palabra el Partido que quiere hacer entrar en la realidad de la vida (...) la libertad, la igualdad y la fraternidad». El profesor de la Universidad de Ámsterdam Pim der Boer, de quien he cogido estas referencias, afirma que no ha encontrado la palabra *radical*, en el sentido en el que la empleamos hoy día, en ningún diccionario de la época clásica. Margaret Candee Jacob reconoce haberla tomado en los años sesenta de John Pocock, con ocasión de una animada cena en la que se había discutido sobre *Radical Reformation*, título de un libro de G. M. William publicado en 1962.

La invención del radicalismo tiene lugar pues en un contexto ideológico propio de la guerra fría. *Habent sua fata litteris!* Los conceptos, como las palabras, tienen su *fatum!* Lo que justifica las palabras de Madame Roland al pie de la guillotina, cuando exclama que se cometen muchos crímenes en su nombre. El término *radical* es ambiguo y es casi una contradicción calificar de radicales a pensadores que escriben con frecuencia sus textos en latín moderno y se dirigen a una elite de filósofos o teólogos. Aquí radica la ambivalencia y el interés de los libros de Margaret Jacob y Jonathan Israel, que distingue en sus dos volúmenes de *Radical enlightenment* (Oxford, 2001) un radicalismo radical, cuyo portaestandarte sería Spinoza y el spinozismo, y un radicalismo moderado e incluso un radicalismo conservador.

Mi objetivo no es discutir aquí acerca de la *summa* enciclopédica de Jonathan Israel. Otros muchos lo han hecho ya, y bien. Me gustaría simplemente observar que en relación con la temática de la que nos vamos a ocupar, la masonería radical, que Margaret Jacob se inventa con ocasión de ágapes en los que corre el vino, Israel la rechaza significativamente de un plumazo: «si deseamos alcanzar el corazón de las Luces en tanto que fenómeno de una importancia decisiva para la historia del mundo, lo mejor será hablar lo menos posible de la masonería» (Israel, 2006: 865). El tono es perentorio y la alusión a Margaret Jacob es bastante perceptible. Al final volveré sobre esta tesis. Sin embargo, en el volumen recientemente publicado con el título *Qu'est-ce que les Lumières «radicales»?* (París, Editions Amsterdam, 2007), en el que se recogen las ponencias presentadas a un congreso en Lyon, y anteriormente en su contribución al volumen editado por Vincenzo Ferrone y Daniel Roche, *Le Monde des Lumières* (París, Le Seuil, 1999), Margaret Jacob insiste, no sin una cierta amargura; he aquí lo que decía en Lyon:

> Los documentos históricos no pueden ser negados, ni sus intérpretes rechazados, con tanta facilidad. Yo he descubierto, hacia 1970, entre los papeles de John Toland en la British Library, el manuscrito publicado en anexo [se trata del texto de los Chevaliers de la Jubilation, del que volveremos a hablar]. Este documento ha sido redactado en francés y firmado, como se puede apreciar. A partir de ese documento, me había sentido autorizada a extraer determinadas conclusiones; no me ha parecido, en particular, que se tratase de una broma, porque los términos masónicos utilizados en ese documento transmitido probablemente por Toland, hermanos, Gran Maestro, constituciones, exigen una explicación. Todo documento, cualquier texto, requiere que se le considere con seriedad, incluso si, como es el caso que nos ocupa, la escritura ha podido deteriorarse a medida que discurría la soirée. (...) Cuando el documento fue redactado, en 1710, el término *constitución* no tenía en francés el sentido de reglas o estatutos, cuando se trataba de una orden o de una organización. El término sólo adquirirá definitivamente este significado ligado a la masonería después de 1723 y la publicación de las Constituciones masónica, y sabemos que la Gran Logia de Inglaterra (que había publicado el libro en 1723) ya estaba establecida en 1710, en el momento en que Christopher Wren fue elegido su Gran Maestro.

Me paro en este punto en la cita de Jacob para aclarar un poco las cosas, porque todos los historiadores que se sirven de buenas fuentes saben que esta última afirmación, procedente de Vignet des Étoles, corresponsal del conde de Maistre, es un invento de la historia dorada de la masonería, puesto que nadie ignora que Wren era un constructor de edificios como existen tantos hoy día, lo que no le impedirá hacerse masón cuando la masonería empiece a existir.




Sabemos hoy que la masonería no desciende de los «constructores de catedrales», ni tampoco de los Templarios, ni mucho menos de los esenios, los terapeutas o los antiguos misterios. La antigua existencia de compañías de constructores ha facilitado la confusión y planteado la cuestión acerca de si esos «maçons», o albañiles, operativos no se encuentran en el origen de los especulativos que crearon la Gran Logia de Londres en 1717; eso es lo que pensaron algunos especialistas, de la mano de Harry Carr, que veía en la aceptación el término medio entre esas dos formas de masonería.

Más tarde, las investigaciones realizadas sobre todo por J.-R. Clake, Eric Ward y John Hamill, en el marco de la logia de investigación Quatuor Coronati, han arruinado esta teoría de la transición poniendo de manifiesto que se fundaba en una lectura teleológica de las *Old Charges*. En efecto, si bien es verdad que se encuentran elementos comunes en los rituales masónicos y en los *Anciens devoirs*, no lo es menos, por una parte, que esos elementos son tardíos, muy posteriores a 1717, y que, por otra parte, no son el resultado de una *evolución*, sino de un *préstamo* deliberado. Hay, pues, solución de continuidad entre los masones que llamamos impropiamente operativos y los especulativos. La masonería es una creación *sui generis*: *Prolem sine matre creatam*, como decía Montesquieu de su *Esprit des lois!* Los ingleses, con frecuencia miembros de la *Royal Society*, que se encuentran en sus orígenes pretenden reunir a hombres *libres y de buenas costumbres* para realizar en un Reino Unido por fin pacificado el *Centro de la Unión*, por otro nombre Commonwealth o Imperium britannicum. Este es el verdadero origen de la institución masónica. Por lo demás, los dos primeros artículos de las *Constituciones* de Anderson reproducen los artículos correspondientes del *Reglamento* de la Royal Society, tal como los ha transmitido su historiador, Thomas Spratt.

Las *Constituciones* de Anderson de 1723 presentan la orden como un espacio latitudinario, en el que la religión del masón se define como aquello que es coextensivo a la humanidad. Resultaba así tentador buscar sus orígenes en el deísmo, incluso en el

panteísmo desarrollado en diferentes grados por los *disenters* o los *free-thinkers* en la sociedad del siglo XVII. Encontramos ese tipo de amalgama en los trabajos de Larudan, por ejemplo, y como la acusación podía no disgustar a determinados hermanos, pronto se llegó a considerar esos argumentos polémicos como verdades incontestables. El gozo especular participa en la construcción de los mitos. Así, Augustin de Barruel, un hermano a pesar de todo, autor en 1797 de esa formidable apología de la masonería titulada *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, será seguido en sus conclusiones con asombrosa unanimidad por masones y antimasones en lo que se refiere a la determinación de las causas de la *Révolution*. Augustin Cochin *versus* Gaston Martin. Del mismo modo, ¿nos hemos parado a pensar que la primera reedición moderna de las *Constituciones* de Anderson, olvidadas desde hacía tiempo, fue realizada por monseñor Jouin, institutor de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*? ¿Qué mosca le había picado? ¿Quería promover el Art Royal? No, se trata de la misma mosca que había picado a Cochin-Martin, y quizá a nuestros radicales de hoy. Como decía el camarada Jacques Duclos: tanto monta, monta tanto.

Y, sin embargo, Barruel escribe que Mirabeau hizo adoptar el *Panthéisticon* a los *Philalètes* –lo que no es completamente delirante, en el plano metafórico–. Theodor Mertzof, fundador de *Latomia*, parece haber sido el primer escritor masón en llamar la atención sobre el papel que Toland podría haber desempeñado en la fundación de la Gran Logia de Londres: «No resulta inverosímil –escribía– que Toland haya participado en la reorganización de la cofradía de los francmasones o, por lo menos, que haya pensado en ellos en la frase final de su *Pantheisticon*» («Toland und die Old Charges», *Latomia* VII, 1846, pp. 195-213). La afirmación fue recogida al vuelo por Nicolas Deschamps en el primer volumen de su summa sobre *Les Sociétés secrètes et la société ou philosophie de l'histoire contemporaine* (París, 1880), que consagra un capítulo a Toland:

> Bolingbroke, Collins, Tindall, Woolston, David Hume eran los principales miembros de una sociedad cuya alma era Toland. Este último ha dejado precisamente un libro, con el título *Panthéisticon*, dedicado a *lectori philomatho et philalethi*, donde expone la tenida de las reuniones de lo que llama sodalidades socráticas, que se reúnen particularmente en los solsticios y en los equinocios para celebrar banquetes en los que son excluidos los profanos, incluidos los servidores. El ritual de esas reuniones es casi palabra por palabra similar al de las actuales tenidas de mesa (1882, I, p. 336).

En adelante, esa relación se impondría como una evidencia, de tal manera que masones y antimasones se muestran absolutamente de acuerdo en esta cuestión, como suele suceder en otras en materia de historia masónica. Claudio Jannet, en sus *Précurseurs de la franc-maçonnerie* (París, 1887, p. 14), E. Cartier, en *Lumières et ténèbres. Lettres à un franc-maçon* (París, 1888), que precisaba que «el apóstata Toland hizo recibir a Voltaire en la sociedad de los Librepensadores que comandaba» (p. 120), encuadrados por el *Allgemeines Handbuch der Freimaureren* compilado por H. Schleitrer y M. Zille (Leipzig, 1863-1867, 3 vol. s.v.), así como por *Idées modernes, droit international et*

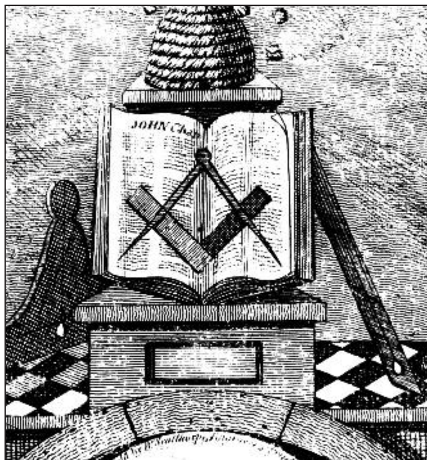
*Franc-maçonnerie* (Bruselas, 1908) d'Ernest Nys, que hacía de Toland un masón, sin más matices. Albert Lantoine tuvo el mérito de plantearse la cuestión con mayor prudencia (le debemos la primera reedición de la única traducción francesa del *Panthéisticon* (Cosmopoli, s.d. [1720]); el texto había sido parcialmente traducido al alemán por L.-G. de Halem en 1795), para concluir:

> A pesar de la similitud formal en el aparato de las ceremonias, ágape y disciplina de los socios, así como método de trabajo, no hay que ver en *Panthéisticon* un modelo, o una reproducción exacta de una tenida masónica. Toland nunca fue iniciado (*Un précurseur de la Franc-maçonnerie: John Toland*, París, 1927, p. 164).

Después de un largo silencio en la historiografía, Margaret Candee Jacob volvió sobre esta temática como consecuencia del descubrimiento de un documento conservado en la British Library titulado *Extrait des Registres du Chapitre General des Chevaliers de la Jubilation, tenu à Gaillardin, Maison de l'Ordre, le 24 novembre 1710* (Londres, MS. Ad. 4295, ff. 18-19). En el artículo consagrado a este documento, Jacob establece una relación directa entre ese texto (que se conserva entre los papeles de Toland) y la sociedad jocosa que sigue, en su opinión, la liturgia descrita más tarde en el *Panthéisticon*. Los miembros de esa sociedad, en su mayoría protestantes franceses refugiados en las Provincias Unidas, comparten el republicanismo de Toland. De vuelta sobre la cuestión, en 1976, con ocasión de un capítulo de su libro *The Newtonians ans the English Revolution, 1689-1720* (Nueva York, 1976), Jacob remata la faena presentando a los *Chevaliers de la Jubilation* como un grupo protomasónico de oposición al absolutismo (p. 224); al año siguiente, Jacob presenta la camarilla como una sociedad francamente masónica.

En efecto, en *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (Londres, 1981), Margaret Jacob recoge las conclusiones de sus trabajos anteriores en tono perentorio: las Luces radicales, nacidas en los medios newtonianos, pasan de la defensa del cristianismo (en la que destacan Clarke y Bentley) a un panteísmo velado y llevan finalmente desde un republicanismo moderado a un activismo revolucionario, de tal manera que el relevo vendría asegurado por los *Chevaliers de la Jubilation*, la primera logia continental fundada por Toland en La Haya en 1710. A partir de ese momento, la secta se propaga rápidamente, en primer lugar en los medios literarios (mediante el *Journal littéraire*), luego en los científicos (S'Gravesande) y políticos (Eugène de Savoie et Guillaume de Bentinck). De golpe todo queda claro, de tal manera que los *Chevaliers de la Jubilation* actúan y tiran de los hilos con el concurso de Bolingbroke, Voltaire y Montesquieu, y también aparecen disfrazados tras las obras que han marcado el siglo de Luis XIV y atraviesan el siglo entero, ya se trate del *Chef d'œuvre d'un inconnu* de Saint-Hyacinthe, del *Panthéisticon* de Toland, del *Militaire philosophe* atribuido a Challe y, ¿por qué no?, de la propia *Encyclopédie*, puesto que se sabe que Ramsay había dicho, en su famoso discurso de Épernay de 1737, que ¡los masones se habían entregado al tajo!

Pero la novia estaba demasiado favorecida. Christiane Berkvens-Stevelinck[1] ha examinado las afirmaciones de Margaret Jacob, y en particular su traducción manipulada del manuscrito que provocó *iluminación*, y ha podido demostrar en una serie de artículos publicados en *Quaerendo* que la totalidad de las relaciones que Jacob establecía entre los *Chevaliers de la Jubiliation* y el *Panthéisticon* remitían a una fuente común situada en los medios newtonianos y procedían de lo que René Pintard había estudiado años antes con el nombre *Libertinage érudit*, objeto hoy día de una atención renovada. Así, expresiones como *Constituciones, Gran Maestro, Capítulo, Orden*, que nos parecen reflejar una fuerte connotación, no son masónicas en absoluto, sino que aparecen utilizadas corrientemente de modo paródico en las sociedades báquicas y libertinas: podemos encontrar ejemplos en la obra clásica de Arthur Dinaux y en el trabajo reciente de Jean-Luc Quoy Bodin (*Le plaisir et la contrainte: sociétés mutines et libertines en France au XVIII*[e] *siècle*, París, Edilivre, 2009). En resumen: no bastaba con constatar ciertas analogías para construir una genealogía.




Margaret Jacob se equivoca; Christiane Berkvens-Stevelinck tiene razón. La masonería no encuentra sus orígenes en la sociedad socrática del *Panthéisticon*, ni en ese grupo de buenos bebedores de la *Jubilation*, ni tampoco en el *Druid Order* o en esos *colleges* de Oxford sobre los cuales Régis Blanchet había llamado la atención en dos

1. «*Les Chevaliers de la Jubilation*: Maçonnerie ou libertinage? A propos de quelques publications de Margaret C. Jacob», *Quaerendo* XIII, 1, 1983, pp. 50-73 y 2, pp. 124-148; respuesta de Margaret Jacob en el n.º 14, 1984, pp. 63-75. Ver por último su *Prosper Marchand. La vie et l'œuvre (1678-1756)*, Leiden, Brill, 1987, cap. VIII, y en particular pp. 170-171.

importantes entregas de sus *Cahiers du Dragon*.[2] Si existen analogías entre todos esos grupos, es simplemente porque todos ellos participan del ambiente de la época. Una carta de Prosper Marchand de 1711 da fe de ello; evocando el *Panthéisticon* que circula en esos momentos, observa:

> Se atribuye generalmente esta obra al famoso Toland; y ha salido de su ingenio, aunque lo haya desmentido en ocasiones. De cualquier modo, tampoco sería el primero en haber hecho una liturgia báquica e impía... Desde el siglo XVI, se había visto algo parecido, también en Inglaterra, es decir, Missa de Potte (...). / Puesto que no conozco las logias de los masones, no me atrevería a juzgar indiscretamente; pero lo que se cuenta de las ceremonias singulares y extravagantes tanto de viva voz como en gestos de esas M. se parece tanto a las del *Panthéisticon* y demás liturgias báquicas que uno estaría tentado de creer que son una sola y la misma cosa con nombres diferentes.

Como muy bien dice Christiane Berkvens-Stevelinck:

> De hecho, se podría decir que de la misma manera que el hombre no desciende del mono, aunque es su primo más próximo, las logias masónicas no han nacido de los círculos libertinos del siglo precedente. Esas dos expresiones culturales del siglo de las Luces habitan simplemente casas vecinas.[3]

Todo esto muestra la esterilidad de los debates genealógicos, que sólo llevan a aporías o a profesiones de fe. Resulta evidente que la masonería tiene que ver con los círculos, los cenáculos y todas esas microsociedades que la han precedido; pero es intento vano tratar de hacerla derivar de ellas, porque la masonería es una *invención*[4] a la que se aplican las palabras de Ovidio que Montesquieu utilizó como epígrafe en su *Esprit des lois*: *Prolem sine matre creatam* («descendencia engendrada sin madre»). Queda por estudiar esa originalidad. Podemos asegurar que no reside ciertamente en su aspecto «iniciático», una palabra tardía cuyo contenido esotérico ha substituido a recepción, que se encuentra en la tradición andersoniana. La *prisca theologia* y el hermetismo son muy anteriores a la masonería, y seguramente subsistirán después de su desaparición. Lo que no parece dudoso es que existen pocas logias «escocesas» en el siglo XVIII y que Louis-Claude Saint-Martin había comprendido perfectamente que la masonería no era materia de estudio para los investigadores –por lo demás, él mismo dejó rápidamente el asunto–. Sin embargo, aunque el injerto martinista ha resultado relativamente estéril (su único

2. *Le jardin du Dragon. A la recherche des héritages traditionnels: Rose-Croix, tradition celtique, Franc-maçonnerie. Les collèges dOxford au XVII^e^ siècle*, 12-13, 1994, 2 vol.

3. Christiane Berkvens-Stevelinck: «Cénacles libertins ou premières loges? Les débuts de la franc-maçonnerie hollandaise», *Dix-Huitième Siècle* 29, 1997, pp. 303-313, conclusión. Ver también Miguel Benítez: «Sociétés secrètes philosophiques à l'aube des Lumières. Panthéistes et naturalistes», *Lendemains*, Berlín, XII, 1987, n.° 46, pp. 11-17, que se abstiene de confundir las sociedades tolandianas y las logias masónicas.

4. Es el título de la obra que acaba de publicar Roger Dachez: *L'invention de la franc-maçonnerie. Des opératifs aux spécualtifs*, París, Editions Véga, 2008, que resume muy claramente la problemática de los orígenes.

resultado tangible es el rito escocés rectificado), su sola posibilidad nos da una idea de la flexibilidad de la estructura masónica, que, en función de los lugares y de los tiempos, puede convertirse en receptáculo de las inversiones más diversas.[5] ¿Cómo conciliar la utopía igualitaria de los iluminados de Baviera, cuya fórmula militante en una Francia revolucionaria se expresa en la obra de Nicolas de Bonneville, y la búsqueda mística de aquellos que en Avignon se movían en torno a Dom Pernety y que tuteaban abiertamente la *Sainte Parole*? ¿Cómo conciliar el primitivismo de Court de Gébelin, que morirá en los brazos de Mesmer, y el ateísmo de Lalande o Maréchal? Y sin embargo, la masonería reconcilia a Fréron y Voltaire, de Maistre y Lalande, Du Laurens y Gresset, el agua y el fuego –*sub specie aeternitatis*–. Y la lista no está completa. Ese «gran misterio» que es la masonería debe estudiarse *in situ*, sobre el terreno, es decir, en el lugar mismo donde toma forma y se anima: en los salones y no sólo en las callejuelas, en las academias, las sociedades científicas o populares, los cuarteles e incluso el foro.

La historia no es una disciplina neutral, sino que compromete al historiador que la narra a partir de sus *a priori*, ya sea o no consciente de ello, y cualquiera que sea el método elegido. La historia que nos propone Margaret Jacob es contextual y se construye sobre la oposición entre un pensamiento radical y un pensamiento moderado. Los pensadores radicales, entre los cuales se contaría Toland, se encontrarían en el origen de la sociabilidad democrática propia de las logias masónicas. Nos gustaría que fuese verdad, pero el único documento exhibido no es en absoluto masónico, por mucho que la masonería ha entretenido relaciones con las sociedades para cantar y beber. Lo que habría que haber establecido es la relación intelectual que aquella masonería cuyos orígenes nos son conocidos mantenía con esas sociedades de librepensadores, eruditos, libertinos a veces, sólo para algunos escogidos en todo caso, y también con el movimiento filosófico que habría de producir las Luces como su fruto más brillante.

En este terreno minado, se puede escribir cualquier cosa y su contraria. Todo depende del camino que se escoja. Ese es el reproche que le hace a Margaret Jacob el profesor Jonathan Israel, que opone a esta confusa y libertaria historia aquella otra, más confortable, de las ideas. Esta es también la historia de Paul Hazard o Lester Crocker (*An age on crisis; Nature and Culture on the 18th Century*). Esa historia no es ni de izquierdas, ni de derechas. O, para decirlo con más propiedad, puede ser de izquierdas y de derechas. Se trata de una historia idealista que postula que las ideas mueven el mundo. No es este el lugar para someterla a un análisis apropiado –salvo para decir que Jonathan Israel concluye de manera muy apropiada a partir de esa manera de concebirla que la masonería no tiene nada que hacer en esta historia–. Todo lo que sabemos acerca de la masonería del siglo XVIII está a favor de esta conclusión; para que algo filosófico adopte un aspecto masónico hay que esperar a de Maistre, Lessing, Fichte. Pero todos se cansaron finalmente de los masones. La masonería no ha sido nunca una sociedad para

5. Pero en general solo son coyunturales, como se puede apreciar en el acercamiento entre la mística musulmana y la masonería en la época otomana. Ver el trabajo de Thierry Zarcone: *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, París, Jean Maisonneuve, 1993.

pensar, pero tampoco creo que haya sido una sociedad de comilonas y diversión, como escribió Mathiez. Sin duda, fue otra cosa, para ser tan perenne y existir aún en nuestros días. Israel se equivoca sobre este punto.

Mi hipótesis es que se trata más bien de una concha vacía inventada por algunos ingleses ilustrados que comprendieron que había que acabar con la política y la religión. Con la política que opone a los hombres entre sí y con la religión que los divide. La masonería inventa una sociedad que une y no tiene en cuenta las diferencias. Ello hace posible un comercio generalizado, del que Voltaire provee la matriz cuando describe la bolsa de Londres al final de su carta filosófica sobre los presbiterianos:

> Entre en la bolsa de Londres, ese lugar más respetable que muchas cortes, y verá reunidos allí a diputados de todas las naciones para la utilidad de los hombres; allí, el judío, el mahometano y el cristiano tratan unos con otros como si fuesen de la misma religión, y sólo dan el nombre de infieles a los que caen en bancarrota; allí, el presbiteriano se fía del anabaptista y el anglicano acepta la promesa del cuáquero. Al salir de esas asambleas libres y pacíficas, unos van a la sinagoga, otros a beber, este se va a hacerse bautizar en una gran cuba en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; aquel va a hacer cortar el prepucio a su hijo y hace murmurar sobre el niño palabras hebreas que no entiende; aquellos otros van a la iglesia de cada cual para esperar, cubiertos, la inspiración de Dios, y todos están contentos (ed. G. Lanson, I, p. 64).

## BIBLIOGRAFÍA

BENÍTEZ, Miguel (1987): «Sociétés secrètes philosophiques à l'aube des Lumières. Panthéistes et naturalistes», *Lendemains* XII, n.º 46, pp. 11-17.

BERKVENS-STEVELINCK, Christiane (1997): «Cénacles libertins ou premières loges? Les débuts de la franc-maçonnerie hollandaise», *Dix-Huitième Siècle* 29, pp. 303-313.

CARR, Harry (1965) (ed.): *The Collected Prestonian Lectures, 1925-1960*, vol. I, Londres, Quatuor Coronati.

FERRONE, Vincenzo y Daniel ROCHE (1999): *Le Monde des Lumières*, París, Le Seuil, (trad. de *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Roma, Bari, Laterza, 1997; trad. española, Madid, Alianza, 1997).

JACOB, Margaret Candee (1981): *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Londres, George Allen and Uwin.

— (2006): *The origins of freemasonry: facts & fictions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

ISRAEL, Jonathan (2001): *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity: 1650-1750*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press.

— (2006): *Enlightenment contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670-1752*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press.

MEILLASSOUX-LE CERF, M. (1992): *Dom Pernety et les Illuminés d'Avignon suivi de la transcription intégrale de la Sainte Parole*, Milan, Arché.
SEAL-COON, F. W. (1979): «The Birth of Freemasonry (Another Theory)», *Ars Quatuor Coronatorum* 92, pp. 199-202.
SECRETAN, Catherine, Tristan DRAGON y Laurant BOVE (2007): *Qu'est-ce que les Lumières «radicales»: libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, París, Editions Amsterdam.
WARD, Eric (1978): «Birth of Freeemasonry», *Ars Quatuor Coronatorum* 91, pp. 77-86.

# ECOS DE LA OTRA ORILLA. LA PROYECCIÓN DE LA MASONERÍA FRANCESA HACIA AMÉRICA

*Dominique Soucy*
Université de Franche-Comté
Laboratoire des Logiques de l'Agir - EA2274

En el siglo XIX, la masonería francesa vino a imponerse como un referente en el panorama masónico internacional, tanto por su solidez institucional como por la concreción de unos nuevos principios articulados desde los fundamentos ilustrados y románticos. De forma particular, el Gran Oriente de Francia (GODF) se convirtió en una obediencia ineludible, al ofrecer, por sus decisiones y medidas progresistas, una alternativa al tradicionalismo de la masonería regular representada por la Gran Logia de Inglaterra. Su proyección hacia América, que comienza a finales del siglo XVIII y se prolonga en el Ochocientos, en un contexto de desintegración de los imperios coloniales y de formación de nuevas naciones, fue considerable e intervino a lo largo del siglo XIX en la articulación de nuevas aspiraciones y problemáticas sociales e intelectuales –destacando entre ellas las cuestiones racial y religiosa.

Sin embargo, la primera fase de esa penetración masónica francesa en América, por la isla de Santo Domingo, presenta unas características específicas, distintas de las que animaron los procesos de la segunda mitad del siglo XIX y que, a primera vista, pueden parecer antinómicas con los principios de la institución.

Además, cada región difiere de las otras y por ello hace falta establecer distintas pautas temporales y espaciales. La expansión de la masonería francesa sigue varios guiones que vienen determinados tanto por el contexto político-comercial francés como por el local, por eso no podemos pretender adoptar un enfoque único. Ante un abanico

* Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto HAR 2009-07037 del Ministerio de Ciencia e Innovación y con una ayuda para estancias para profesores invitados del Plan de Promoción de la Investigación de la Univeristat Jaume I en el curso 2010-2011.

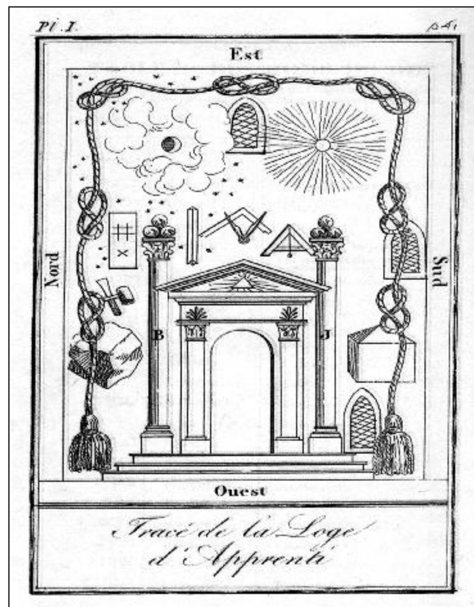
de influencias tan amplio, que va de la iniciación de ciertos líderes independentistas en Francia –como Simón Bolívar– hasta la instalación de logias dependientes del GODF en las nuevas naciones hispanoamericanas, pasando por la creación de obediencias provinciales o regionales, etc., se hace necesario abordar el tema desde un diálogo constante entre lo particular y lo global. Igual que no podemos considerar que la masonería francesa tuvo el mismo impacto, por ejemplo, en la Hispanoamérica continental que en el espacio caribeño, porque los masones que impulsaron la creación de logias representaban épocas y orientaciones distintas. Por otra parte, se hace necesario delimitar dos periodos de influencia: durante el primero –desde finales del siglo XVIII hasta la primera mitad del XIX–, como veremos, el GODF ejerce una influencia más directa e ideológicamente bastante ambigua. El segundo, que abarca la segunda mitad del siglo XIX, está marcado por una influencia indirecta y esencialmente filosófica, girando su aportación principalmente alrededor de cuestiones sociales. A partir de la década de 1850, las masonerías del mundo americano fueron definiéndose con respeto a los avances sociales respaldados o impulsados por el GODF y participaron, o no, de esa tendencia a través de las relaciones exteriores mantenidas.

En el marco de este texto, nos interesaremos sobre todo por el caso caribeño porque fue el escenario donde la intervención de la masonería francesa fue mayor y donde los efectos de su evolución interna pudieron tener más consecuencias. A principios del siglo, esa zona aparece como un conjunto aún no coherente pero sí ya bastante articulado, lo que nos permite considerarla desde unas perspectivas comunes que integramos en un «sistema masónico atlántico» (Beaurepaire, 2004: 1). Por ello abordamos el hecho masónico caribeño fuera de su estrecho ámbito geográfico –y más allá de la historia masónica– para considerarlo como un elemento de una historia social atlántica, basada en intercambios comerciales y humanos complejos. Al participar la masonería de la configuración de ese tejido relacional atlántico, «la expansión masónica del siglo XVIII se hace al ritmo de la apertura de los nuevos horizontes oceánicos, de la ampliación de la zona de influencia de los grandes puertos europeos y de la aceleración de los intercambios marítimos» (Beaurepaire, 2004: 1). Así que no son tanto las actividades masónicas lo que nos interesa sino las redes que las sostenían, que permitían la circulación de gente e ideas; redes que transitaban, básicamente, entre Francia, Santo Domingo, Cuba y Estados Unidos, construyéndose alrededor de intereses compartidos en la economía esclavista. Por lo tanto, la proyección e influencia de la masonería francesa en ultramar no se pueden valorar sin integrarla en una historia más global que se inserte en el conjunto de las relaciones coloniales atlánticas. Considerando la historia colonial como «una historia compartida y dialéctica de las metrópolis y de las colonias, es decir, una historia realmente imperial y transimperial» (Vidal y Ruggiu, 2009: 12), abordamos el hecho masónico cubano desde esa dinámica de profundos cambios en el panorama internacional donde intervienen numerosos actores ajenos a la masonería, entre ellos no pocos procedentes del mundo comercial y esclavista.

La valoración ideológica de la masonería francesa de los siglos XVIII y XIX, bien dentro del contexto francés bien del internacional, a menudo se ha hecho a partir de un

enfoque que oculta la complejidad de las realidades históricas y de las transformaciones acaecidas. Una interpretación encomiástica de ciertos periodos o acontecimientos en los que participaron masones o intervinieron más o menos directamente los ideales masónicos condujo al olvido de matices fundamentales para comprender procesos complejos. Fue así como los momentos de triunfo de los ideales humanistas, progresistas y republicanos que defendía la dirección del GODF –como lo fueron la Revolución de 1789, la abolición definitiva de la esclavitud en 1848 o la separación del Estado y de la Iglesia en 1905– dejaron de lado otros aspectos y otros momentos menos gloriosos de la historia de la institución francesa. Pero a la hora de observar su proyección hacia otros territorios –y en nuestro caso hacia América– se hace imprescindible que también tengamos en cuenta estos otros elementos menos relucientes. Precisamente porque en ese escenario se convierten en los más determinantes.

Esa opción interpretativa participa de la afirmación del progresismo del GODF y de su intervención en la sociedad civil –lo que no pretendemos negar aquí–, pero no por eso nos facilita todas las claves para entender la vertiente americana de su historia, ni tampoco sus matices. Veremos, por ejemplo, que hasta los años 1820-1830 no existía una cohesión ideológica en el propio seno del GODF con respecto a la esclavitud o a la iniciación de hombres de color, y que los masones franceses que defendían el sistema esclavista eran quienes mantenían relaciones más intensas con sus hermanos masones del Caribe. En este sentido, las crisis y resistencias que marcan la evolución de la masonería en Francia nos parecen tan importantes como los hechos directamente relacionados con la masonería americana.



## COLONIALISMO Y MASONERÍA

La específica condición colonial de las islas caribeñas –ya sean inglesas, holandesas, francesas o españolas– determinó en gran medida la organización de la masonería en cada territorio y los acontecimientos políticos y económicos más de una vez orientaron su evolución. Considerando la masonería como «un laboratorio pionero de observación y elaboración de las estructuras y prácticas de la sociabilidad urbana, reflejo de las elites, de sus redes, estrategias y trayectorias sociales, culturales y políticas» (Beaurepaire, 2003: 55), nos parece esencial observar las políticas y relaciones coloniales, ya que el tipo de relación que las masonerías metropolitanas mantuvieron con las colonias dependía, en gran medida, de la concepción misma del colonialismo predominante en uno y otro ámbito. Y ese deslizamiento de la filosofía política a lo masónico lo observamos en todos los casos; y los de Gran Bretaña y Francia lo ilustran muy bien.

Los ingleses, siguiendo la lógica autonómica que animó la federación que constituía Gran Bretaña desde el siglo XVI, basada en una relación de compromisos mutuos, impulsaron una masonería sumamente descentralizada y pragmática con la existencia de grandes logias provinciales en las colonias y, posteriormente, de obediencias independientes rápidamente reconocidas por la Gran Logia de Inglaterra. En el siglo XIX, esa concepción y práctica anglosajona influyó sobre la configuración de la masonería hispanoamericana y contribuyó, entre otros determinantes más profanos, a la pérdida de influencia del GODF.

En las colonias francesas, observamos una situación muy distinta debido a la existencia de un sistema colonial institucional y administrativo de carácter centralizador, concepción que ni siquiera la Revolución de 1789 llegó a modificar totalmente. Pero dicha revolución marcó, eso sí, cierto cambio en las relaciones coloniales, lo que influyó sobre la definición de la masonería en las islas francesas. Y, en este sentido, la creación de las asambleas coloniales representativas constituyó un considerable avance en la configuración de una sociedad civil (Crusol, 2007: 35-36). A partir de este momento, Francia instauró las mismas fórmulas administrativas en la metrópoli y en sus colonias, y a los colonos se les permitió elegir a sus representantes en el Parlamento nacional. A pesar del centralismo que caracterizaba el sistema francés, los años posrevolucionarios albergaron la integración de las últimas dos colonias en la vida política nacional y la influencia del *lobby* de los plantadores les permitió más de una vez influir en las decisiones tomadas desde la metrópoli.

Una situación semejante se observa en el ámbito masónico. Es decir, una organización centralista, sin delegación local y autónoma, pero que integra a los masones americanos en la vida masónica nacional. La masonería metropolitana, que domina por entonces el GODF, administraba las logias americanas sin que se haya registrado ningún intento de secesión por parte de los masones antillanos. Considero que para entenderlo en su complejidad, no sólo hace falta tener en cuenta la historia colonial francesa en las Antillas, sino también la composición de la población de las islas francesas, que no tenía nada que ver con la de, por ejemplo, Cuba.

La colonización francesa en las Antillas es mucho más reciente que la española, ya que comenzó en el siglo XVII y, aspecto importante, al ocupar esos territorios Francia no pretendía exportar un modelo de sociedad, ni siquiera colonizarlos a partir de una política colonial reflexionada y organizada. La proyección francesa en América fue ante todo económica, y las islas se convirtieron en centros de producción azucarera –en «colonias de azúcar» como las llamaban en el siglo XVIII (Meyer, 1992: 12)– y más tarde de café, con una población esclava mayoritaria. Por ejemplo, la población de Santo Domingo en 1789 se componía de más de un 85% de esclavos, con un 5% de libres de color, un 4% de cimarrones y tan sólo un 5% de habitantes blancos. Situación parecida se observa en Martinica o Guadalupe (Cruzol, 2007: 152-158). A modo de comparación, era mucho más matizada la situación en Cuba (Saco, 1858, II: 65):

| | *Blancos* | *Libres de color* | *Esclavos* |
|---|---|---|---|
| Martinica | 11% | 5,5% | 83,6% |
| Guadalupe | 12,8% | 2,8% | 84,3% |
| Cuba | 49% | 19,9% | 31% |

Esa situación hizo que, por un lado, no se creara una división semejante a la que podemos observar en las colonias hispanas entre criollos y peninsulares, ya que la escasa población blanca que había formaba parte de un mismo grupo social. Por otro lado, hizo que la metrópoli integrara fácilmente a esos colonos en la vida política nacional, ya que no representaban un grupo de interés demasiado amplio, ni una amenaza para el orden establecido. Además, y a diferencia de los españoles, ingleses, alemanes o portugueses, los franceses inmigraban poco y la importancia de los flujos de llegadas se relativiza mucho al confrontarlos con los flujos de retorno (Meyer, 1992: 15). Pocos eran los que se quedaban, y el ausentismo de los plantadores era una realidad generalizada, ya que muchos de ellos, después de unos años de enriquecimiento, pasaban más tiempo en la metrópoli que en su plantación caribeña, que dejaban en manos de un administrador, a menudo perteneciente a la «clase» de libre de color. La población blanca antillana se componía, además de esos pocos inmigrantes procedentes del otro lado del Atlántico, de una población viajera, de «americanos del mar» según la expresión de Meyer (1992: 20), ya que eran en una gran proporción comerciantes y marineros vinculados a la trata que compartían su vida entre los distintos puertos que estructuraban el comercio triangular.[1]

Esos aspectos, que pueden parecer alejados de una historia de la masonería, resultan fundamentales si los ponemos en relación con la composición de las logias de esas ciu-

1. El mismo autor comenta que (1992: 158) la existencia del sistema de «línea comercial» entre la metrópoli y sus colonias hizo que los comerciantes franceses, sin apoyo del Estado y para rentabilizar el viaje, se quedaran mucho más tiempo en los puertos que los ingleses por ejemplo. Esa situación contribuyó a la consolidación de los vínculos y redes entre masones de ambos lados del Atlántico.

dades que dominaban los negociantes de ambos lados del Atlántico. Esos comerciantes –que me parece más adecuado denominar «franceses del mar» que «americanos del mar» por el fuerte vínculo que mantenían con la Francia metropolitana– fueron precisamente los que animaron el desarrollo de la masonería en las Antillas y los que alimentaron sus redes de relaciones sociales.

## REDES ENTRE FRANCIA, SANTO DOMINGO, CUBA Y ESTADOS UNIDOS

Con la sublevación de la población esclava de Santo Domingo en 1791 vendrían a modificarse radicalmente las lógicas económicas, políticas, sociales y masónicas en el espacio caribeño (Yacou, 2004: 218-232; Ferrer, 2004: 177-231). La guerra y la destrucción de las plantaciones en la isla iban a provocar la huida de muchos franceses hacia Cuba y Estados Unidos, principalmente aquellos relacionados con el mundo de los negocios, marinos, militares, vinculados a la metrópoli por su actividad profesional, que iban a reiniciar en la tierra de acogida sus actividades y modo de vivir (Estrade, 2005). Así se explica que la primera masonería constituida en Cuba no haya tenido un origen español ni cubano, sino francés, vinculada a los masones negreros del litoral atlántico a través de las redes que mantenían con los plantadores procedentes de Santo Domingo ahora afincados en Cuba o en Estados Unidos. O sea que, para ir más allá de la historia orgánica de la institución, y para comprender su impacto en la zona antillana, que iba a experimentar una profunda mutación económica y social, es imprescindible tener en cuenta esas relaciones que mantenían los masones caribeños con los de un mundo atlántico mucho más extenso.

La existencia de fuertes vínculos comerciales no pocas veces determinó la evolución de la masonería cubana. Situación que sólo se puede explicar por la peculiaridad que representa la experiencia masónica en esa isla. Fue efectivamente un caso único en el mundo masónico colonial por el hecho de que la masonería que se desarrolló allí no estableció vínculo con la metrópoli. Según la ley masónica, los límites jurisdiccionales masónicos no tienen que corresponder a las fronteras políticas y en cualquier territorio no ocupado por una obediencia se puede crear una, pero en la práctica se puede observar una correlación. Así, en los contextos coloniales la masonería solía depender de una obediencia metropolitana. Menos en el caso cubano (también el puertorriqueño, aunque no profundizaremos en él), donde la masonería se organiza desde 1804 bajo la influencia francesa y continúa desarrollándose bajo la estadounidense, fuera de toda intervención metropolitana hasta la década de 1870 (Castellano Gil, 1996). Al no establecer una obediencia regional –como se hacía generalmente en los contextos coloniales–, los españoles perdieron definitivamente la posibilidad legal de controlar la masonería cubana y dejaron el campo libre a otras potencias masónicas que ya se habían percatado de la posición estratégica de las islas caribeñas y, particularmente, de Cuba. La debilidad –por no decir la inexistencia– del vínculo masónico entre Cuba y la península hizo que los masones cubanos se sintieran libres de cualquier deber de sumisión y que las potencias del mundo

consideraran «colonizable» el territorio cubano. Y aquí reside el rasgo de la peculiaridad que señalamos: los cubanos dispusieron de una masonería activa e independiente de su metrópoli ya desde su fundación en los primeros años del siglo.

Habrá que esperar a 1868 y al inicio del Sexenio revolucionario para que empiece a organizarse la masonería peninsular, lo que explica que hasta la década de 1870 no llevara a cabo una política de expansión hacia su colonia. Situación que supieron aprovechar los franceses, luego los estadounidenses y, por último, los cubanos. Claro que la situación crítica de la masonería en España a principios del siglo XIX no le permitía pretender ningún tipo de implantación en ultramar: confrontados con la prohibición de la institución condicionada por la restauración de Fernando VII en 1814, los masones metropolitanos sufrían más fuertemente las restricciones y persecuciones que sus hermanos cubanos. Estos últimos gozaban de una libertad de movimientos bastante mayor, por lo menos hasta 1823, condición que se debe, entre otras cosas, a cierta tolerancia por parte de los gobernadores de la isla, que tenían la potestad de adaptar las consignas procedentes de Madrid al contexto colonial, teniendo presentes los actores económicos y políticos locales vinculados a la economía de plantación (Piqueras, 2005). Con lo que, mientras en la península la masonería apenas vegetaba, obediencias extranjeras –y no cualquiera– aprovechaban para ocupar un espacio en la isla y agrietaban el vínculo colonial.

Tal circunstancia, en un periodo marcado por el expansionismo mundial –tanto en lo económico como en lo masónico–, conllevaba el riesgo de ver cómo las nuevas redes masónicas creadas por Francia o Estados Unidos en Cuba sostenían y fortalecían redes económicas ya existentes. Esa peculiaridad, que es consecuencia de la situación peninsular y del contexto comercial internacional de la época, no solo determinó la fuerza de la institución local, sino que también participó de la constitución y consolidación de un grupo social insular influyente, unido por un tejido internacional de relaciones comerciales complejo, confiriéndole, ya a principios del siglo XIX, cierto grado de cohesión a pesar de caracterizarse por una heterogeneidad social considerable.

## ORGANIZACIÓN DE LA MASONERÍA EN CUBA

Cuando llegaron a Cuba los franceses de Santo Domingo a partir de 1791, reinstalaron en la isla, además de sus plantaciones y comercios, sus logias. No solicitaron nuevas cartas patentes para crear logias, sino que utilizaron las que había otorgado el GODF para su fundación en Santo Domingo. Significa que llegaron con los archivos, los sellos, las joyas y..., con sus redes masónicas y comerciales que mantenían esencialmente con los negociantes del litoral atlántico francés. No pretendían colonizar el territorio cubano, sino mantener su actividad masónica dentro de la masonería metropolitana como franceses vinculados a la metrópoli. Así que para comprender la articulación de esa primera masonería en la mayor de las Antillas, hace falta volver a un periodo anterior para identificar las lógicas y los retos de la masonería de Santo Domingo.

Se crean así cuatro logias, dos en Santiago (*Persévérance* y *Concorde*) y dos en La Habana (*Amitié* y *Bénéfique*), pero como consecuencia de la invasión napoleónica de España a partir de 1808 y la posterior reacción antifrancesa que provoca en la isla, muchos la abandonan para acabar por asentarse en Estados Unidos. Y, al igual que ha ocurrido unos pocos años atrás, ahora se marchan con dos de sus logias en la maleta para instalarlas en Nueva Orleans y Filadelfia. Las dos de La Habana se mantienen, se traducen sus nombres al castellano y su composición se criolliza poco a poco. Pero siempre, merece la pena subrayarlo, bajo la autoridad de la obediencia francesa. Y varios elementos nos conducen a pensar que las redes tejidas entre los masones cubanos y franceses se mantuvieron más allá de la emigración de estos últimos a Estados Unidos. Sabemos, por ejemplo, que fueron las logias emigradas de Cuba las que fundaron la Gran Logia de Louisiana, esa misma que otorgaría, luego, cartas patentes a los masones habaneros para que establecieran la primera logia cubana: *Le temple des Vertus Théologales* (Ponte Domínguez y Betancourt, 1919: 44).

Todavía la historiografía –ni francesa, ni española, ni cubana– no ha prestado atención a la existencia de esas redes y a la importancia que tuvieron sobre la evolución del comercio y de la masonería en la zona. E incluso suele establecerse una distinción entre la influencia de los masones de Santo Domingo y la de los masones de Estados Unidos, perdiéndose de vista la posibilidad de que pudieran ser, al principio, los mismos protagonistas o, por lo menos, que la mayor parte de ellos procedieran de las mismas redes previamente existentes.

Después de unos años de casi *sueño*, resurge con fuerza la masonería en Cuba con la creación de la Gran Logia Española de Antiguos y Aceptados Masones de York (GLAMY),[2] bajo la autoridad del Gran Maestro Francisco J. de Santa Cruz del Gran Oriente Territorial Español Americano del Rito Escocés (GOTEA), en mayo de 1821, colocado bajo la gran maestría Pedro Pablo O'Reilly (Miranda Álvarez, 1933: 40-50).

Pocas informaciones tenemos en cuanto al perfil ideológico de ambas obediencias y la única certeza que se puede plantear en cuanto a la orientación de cada una es que fueron resultado de intentos paralelos por imponer un rito masónico en Cuba y así ampliar una zona de influencia en el Caribe: el rito escocés con la creación del GOTEA por el GODF y el rito de York con la fundación de la GLAMY por logias estadounidenses. Por otra parte, y es importante precisarlo, no podemos concluir, como se ha hecho a menudo, con la simplificación de que una era progresista y cubana, y la otra conservadora y españolista. Tal interpretación se ha hecho a partir de una serie de criterios inadecuados para explicar la realidad caribeña de principios del siglo XIX; dado que la masonería de origen francés o estadounidense ya iba experimentando en Cuba una españolización de sus logias (sobre todo las de La Habana, que se imponen frente a las de Santiago por su dinamismo masónico y económico) y tanto los masones del GOTEA como los de la GLAMY eran criollos y peninsulares, en proporciones distintas, pero con intereses no tan diversos en un sistema esclavista que pocos cuestionaban.

2. Se preparó la creación a partir del mes de marzo de 1818 pero sólo empezó a funcionar en noviembre de 1820.

Esa evolución en la composición de las logias de La Habana y el mantenimiento, en las de Santiago, del predominio francés se puede valorar por el estudio de los cuadros lógicos. Los de las logias *Constante Sophie* de La Habana (1823) y *L'Humanité* de Santiago para los años 1822 y 1823 son, en ese sentido, elocuentes: en el primer caso, observamos una gran proporción de criollos y peninsulares, ya que entre los quince miembros que la componen encontramos tan sólo a un francés y un inglés. Además, el documento nos permite plantear la existencia de una renovación generacional en tanto la edad media de los masones está alrededor de los cuarenta años. En el segundo caso, podemos ver que todavía dominan los franceses, dado que veintiuno de los treinta miembros nacieron en la metrópoli o en Santo Domingo, lo que explica una edad media alta que supera los setenta años.[3]

La correspondencia con la que hemos trabajado nos abre un nuevo ámbito de análisis al comprobar que el tipo de relaciones existentes entre los masones franceses y sus hermanos cubanos quedaba condicionado por la composición de las logias que acabamos de señalar. Una carta enviada el 20 de febrero de 1822 por un masón de Le Havre, y otra con fecha del 23 de mayo de 1821, por un masón de Marsella, ambas dirigidas al GODF, confieren solidez a lo expuesto con anterioridad. La primera apoya la demanda de creación de un Soberano Capítulo por la logia *Constante Sophie* de La Habana y la otra comenta la misma demanda formulada por masones de la logia *L'Humanité* de Santiago. El hermano Maillard del Oriente de Le Havre certifica en estos términos la buena reputación de sus hermanos de La Habana:

> ... la mayoría de los masones que deben componer el Sob∴Cap∴de la Constante Sophie son bien conocidos en nuestra plaza, muchos de ellos desde el Restablecimiento de la Paz marítima mantienen relaciones de negocios con los principales armadores y negociantes de nuestra ciudad. Añadiré que muchos capitanes de navío que se quedaron en La Habana y de quienes he creído oportuno recabar informaciones me han manifestado la más favorable de las opiniones sobre estos hh∴ de los que recibieron una infinidad de buenas atenciones durante su estancia.[4]

Mientras que Maillard se apoya principalmente en la red de relaciones comerciales existentes para defender las aspiraciones de sus hermanos de La Habana, el masón de Marsella, por su parte, arguye el origen francés de los masones de Santiago como elemento sustancial para apoyar la iniciativa de la logia *L'Humanité*:

> El conocimiento que tenemos desde hace tiempo por nuestros vínculos comerciales de la moralidad y de la fortuna que distinguen a los solicitantes (...) su vivo deseo de propagar los preceptos masónicos (...) el deseo todavía más vivo que ellos sienten de obtener su carta mas∴ del G∴O∴ de su madre patria, deseo tan natural para

3. BnF, Cabinet des Manuscrits, Fonds maçonniques, FM$^2$542.
4. Ibíd. Traducción del original en francés.

> corazones franceses, ésos son MM∴II∴HH∴ los principales motivos que nos han determinado a apoyar a estos hh∴ comprometiéndonos ante vos hoy.[5]

Esta intervención directa de la masonería francesa en Cuba comienza a interrumpirse precisamente a partir de 1821, cuando el GODF decide ceder sus poderes sobre sus logias cubanas a una «supuesta Sexta Sección del Gran Oriente Nacional de España» (Ferrer Benimeli, 2009: 7),[6] convirtiéndola en administrador. Esa decisión provocó el descontento entre los masones del Oriente de O'Reilly, que aprovecharon la situación para rechazar la transferencia realizada y declarar su independencia masónica el 7 de septiembre de 1822 (Ponte Domínguez y Betancourt, 1919: 45).

La historiografía suele interpretar esa secesión masónica como un brote de aspiración de cierto independentismo político. Sin embargo, no ha llegado a aportarse ninguna evidencia que verifique tal afirmación. Podemos plantear que, lejos de tener pretensiones independentistas, esos cubanos esperaban consolidar su posición en el seno del sistema colonial a través de la masonería y de sus redes, y así afirmarse como grupo de presión frente a la metrópoli. Y, luego, quizá más importante todavía, consolidar un espacio de relaciones comerciales encubierto por las redes masónicas que escapara al control del poder colonial. Hay que recordar que, en 1821, España implantó una política proteccionista que incluía la isla de Cuba, lo que afectaba directamente a los intereses criollos. Y en este contexto, también podemos encontrar en este rechazo de la transferencia de poderes y la creación de una obediencia independiente, más tarde vinculada a la masonería estadounidense, una táctica de los masones cubanos para proteger sus espacios en el sistema esclavista.




## EXPERIENCIA FRANCESA Y CONSECUENCIAS EN CUBA

Otro aspecto merece nuestra atención porque podría situar en su contexto la decisión de los masones cubanos, así como explicar la del GODF de ceder sus poderes a una masonería española casi inexistente o, por lo menos, impotente para administrar logias ultramarinas. Claro que en ese momento Francia ya se había integrado en la santa alianza

5. Ibíd.

6. Ferrer Benimeli subraya con acierto que muy poco conocemos de este periodo de la masonería española y por lo tanto resulta difícil demostrar la existencia de esa Sexta Sección.

(1818) y podemos imaginar qué motivos políticos intervinieron en esa decisión masónica, pero no parece suficiente para justificar tal renuncia a una posición tan estratégica en un contexto, reiteramos, de expansionismo masónico.

Esa otra cuestión nos conduce a tomar en consideración los acontecimientos franceses. Desde finales del siglo XVIII, el GODF administraba sus logias del territorio en un sistema centralista y reformista (Saunier, 1998: 61), una opción que procedía, entre otras cosas, de una voluntad de alejarse del cosmopolitismo masónico del Antiguo Régimen que la Revolución consideraba como una amenaza para su supervivencia. Esa política reformadora, que se había iniciado ya antes de la Revolución, presentaba ventajas para las logias provinciales y de las colonias ya que generalizaba la aplicación de unos principios democráticos en las prácticas masónicas (como por ejemplo la obligación del modo electivo, la rotación de mandatos o, más significativo, la representación igualitaria entre París y la provincia). Puede parecer paradójico, pero las logias de ciertas regiones no recibieron con entusiasmo dichas reformas, ocurriendo más bien todo lo contrario, convirtiéndose en focos de resistencia a los efectos de los cambios revolucionarios. Fue el caso de las logias de la costa atlántica francesa, alrededor de las principales ciudades negreras: Burdeos, Nantes y Le Havre. Esa política unificadora del GODF, a través de la uniformización de las prácticas masónicas, no era del gusto de los masones de la región occidental, que se habían acostumbrado a actuar con autonomía, tanto en sus prácticas como en la definición de su cultura política. Ya antes de la fundación del GODF en 1773, la masonería del litoral atlántico francés había ido definiéndose fuera de toda tutela obediencial, desarrollando sus propias redes con los masones del Caribe francés. Por otra parte, debido a la especificidad de la composición de sus logias, llamadas «de escala» –con muchos profesionales marítimos que iban y venían–, la masonería en esas ciudades había desarrollado prácticas particulares, como la iniciación de extranjeros para asegurar la actividad de los templos y consolidar una verdadera solidaridad masónica atlántica, unida por el comercio triangular y oponiendo un «contra-modelo» al que había impulsado por la obediencia de París.

Esas logias, que formaban según Saunier una «microsociedad original» (2009: 48), opusieron una resistencia a las reformas impuestas, lo que significó mantener un pulso entre sus miembros y los masones de París (y la dirección del GODF). Enfrentamiento que se endureció aún más con el inicio de la propaganda abolicionista a finales del siglo XVIII. Los negreros del litoral atlántico –y todos los que tenían una actividad relacionada con los negocios– no se unieron al combate de sus colegas parisinos. Incluso muchos negreros no masones, para fortalecer la posición de los antiabolicionistas en el seno del GODF, se iniciaron en la hermandad, lo que provocó un incremento importante del número de miembros en la región (Saunier, 2009: 49). Esa realidad se convirtió en una amenaza para el centralismo del GODF y podemos imaginar que, al ceder sus poderes sobre las logias cubanas, esperaba debilitar los vínculos entre esclavistas y negreros masones caribeños y franceses y, por consiguiente, la posición de la masonería del litoral atlántico en la organización nacional. Y no fue la abolición de la trata decretada por Francia en enero

de 1817, a raíz del Congreso de Viena de 1815,[7] un motivo para eliminar sus temores, ya que sabemos que continuó el comercio por vía ilegal, por lo menos durante una década, esencialmente entre el puerto de Nantes –que se convirtió en la plataforma logística de ese comercio ilegal– y las costas de Brasil y Cuba (Manceron, 2003: 80-83).




Sin embargo, la influencia de la masonería francesa en la zona caribeña ya iba siendo más tenue: después de la secesión de los masones cubanos, se realizó finalmente la fusión de las dos obediencias que ocupaban el territorio cubano para crear una sola autoridad que se declaró independiente en noviembre de 1822 (Ponte Domínguez, 1961: 45-56). La nueva obediencia adoptó el rito de York, o sea, el rito creado en Estados Unidos y que sólo se practicaba en América. Según Ponte Domínguez y Betancourt, la nueva obediencia administraba sesenta y seis logias en la isla, con un 53% de ellas ubicadas en la región habanera (1919: 46-47). Conociendo las estrechas relaciones que unían el sector productivo cubano con Estados Unidos desde finales del siglo XVIII, no

7. El 30 de julio de 1815, Luis XVIII publicó una Ordenanza que aplicaba la declaración firmada por las potencias coloniales presentes en el Congreso de Viena que preveía la abolición de la trata, dejando la responsabilidad de su aplicación efectiva a cada Estado (Manceron, 2003: 81).

podemos descartar lo estratégico de esa opción ritualista que les procuraba una serie de ventajas a la hora de desarrollar –y hasta fortalecer– un vínculo con los masones del sur de Estados Unidos. Aun más cuando sabemos –esto sí– que el establecimiento en la isla del rito de York en noviembre de 1820 fue iniciativa de cubanos que contaban con la autorización de la Gran Logia de Pennsilvania –y a partir de logias ya existentes administradas por las grandes logias de Filadelfia, Carolina del Sur y Louisiana– (Ponte Domínguez y Betancourt, 1919: 44). Por lo que el entramado de relaciones existente entre unos y otros debía de preceder a la propia constitución masónica y podríamos considerar que las redes comerciales constituyeron la base de estas relaciones.

Además, las relaciones que los masones cubanos mantenían con los franceses empezaron a cambiar por aquella época, lo que también pudo determinar dicho giro y se puede explicar, entre otros factores, por la evolución interna del propio GODF.

Eric Saunier ha analizado la composición de las logias de las ciudades negreras del litoral atlántico francés, y de sus estudios se observa que ésta empezó a cambiar a partir de la década de 1820, al disminuir la proporción de miembros vinculados al comercio triangular en beneficio de «masones de vocación», es decir, masones liberales que se empeñaban en poner en práctica la filosofía masónica y que se unieron a la propaganda abolicionista impulsada desde París (Saunier, 2009: 53). De forma más general, desde los inicios del siglo XIX, la masonería francesa iba experimentando una renovación de su composición con la llegada de una franja liberal, cada vez más influyente, y la aparición de una cultura política de los masones que no encontraba ningún eco en el mundo caribeño. Podemos pensar que esa renovación de la masonería, debida a la evolución de la sociedad francesa, participó del acercamiento de la masonería de Cuba hacia la de Estados Unidos, con la cual compartía desde entonces más intereses y perspectivas. Además, esa evolución acompaña un movimiento general de desplazamiento del centro de gravedad económico del oeste hacia el nordeste que experimentaba Francia desde los últimos años del siglo XVIII. A partir de ese momento, los puertos de Burdeos y Nantes fueron perdiendo importancia, al dejar de ser, como lo describe Meyer, «unos depósitos mundiales para no ser más, y con dificultades a menudo, que unos puertos regionales tan sólo a escala nacional» (1992: 169).

Por otra parte, la pérdida de peso económico de Francia en el escenario americano tuvo su corolario masónico, ya que la influencia del GODF se transformó en una referencia ideológica e ineludible, pero desentendiéndose de su capacidad de influir directamente. Desde la otra orilla del Atlántico, Francia se asoció cada vez más al proceso revolucionario, imagen que el GODF consolidó todavía más tras un periodo de represión entre 1820 y 1830. Tras la abolición de la esclavitud en 1848, su adscripción progresista se acentuó aún más.

Esta primera intervención de la masonería francesa en la zona caribeña no fue, como vemos, de índole progresista y no participó en inscribir un carácter liberal en la masonería local. Todo lo contrario. A partir de 1840, cuando se consolidó la personalidad del GODF y su cohesión ideológica nacional, desapareció casi por completo la presencia

francesa en la masonería cubana. La influencia –tanto profana como masónica– cada vez más grande de Estados Unidos en la zona determinó la afirmación de una masonería cubana radicalmente distinta del modelo francés. Además, el mantenimiento del sistema esclavista en Cuba (hasta 1881) vino a consolidar las relaciones entre las masonerías americanas ya que, lo podemos recordar aquí, pocas colonias españolas abolieron la esclavitud al conseguir la independencia, y fue solo a partir de la década 1840 cuando empezó el proceso abolicionista en el continente.

Pero a pesar de ello, el GODF, como transmisor y ejecutor de las ideas liberales y progresistas, siguió gozando de un gran prestigio en la isla entre la elite liberal, por lo menos hasta la década de 1880. Como demuestra la correspondencia del GODF con las grandes logias cubanas a partir de 1862, la obediencia francesa quedaba como una referencia central y establecer con ella relaciones se convirtió en una prioridad. Pero la evolución que marcaba la sociedad cubana y la organización de una masonería autóctona a partir de 1859 condujeron a un distanciamiento cada vez más grande con la masonería francesa, una situación que alcanzó su paroxismo en 1877, cuando el GODF modificó el primer artículo de su Constitución para introducir el principio deísta. Esa decisión hizo que se tambalease el conjunto de la masonería internacional ya que, a partir de entonces, cada obediencia tuvo que optar, oficialmente o no, por adoptar o rechazar ese principio. En Cuba, los masones condenaron ese «funesto error del GODF»[8] y la disminución de los contactos, aún tácita en 1877, se acentuó en 1878, cuando la masonería anglosajona rompió poco a poco las relaciones con la obediencia francesa.[9] Dados los estrechos vínculos que mantenía la masonería cubana con las obediencias anglosajonas,[10] aquella se vio arrastrada a interrumpir también sus relaciones con el GODF. La ruptura completa y definitiva tuvo lugar en 1905, tres años después de la independencia de la isla. En este contexto de construcción nacional, la masonería cubana dedicó esfuerzos a la elaboración de su historia, ofreciendo una versión patriótica de los hechos que dejó poco espacio a la intervención extranjera, y aun menos a esa primera influencia francesa. La imagen de una masonería nacional y gloriosa, como la que los masones cubanos aspiraban a construir, no podía enraizarse en un pasado masónico impulsado más por intereses comerciales esclavistas que por la filosofía humanista y progresista.

Queda camino por hacer. Pero la historia de la masonería en América –y específicamente en el Caribe– debe insertarse en una historia social atlántica que preste atención a la interrelación de los factores sociales, políticos y económicos que condicionan el hecho masónico y lo dotan de capacidad para ser comprendido históricamente.

8. *La Voz de Hiram*, año II, 1 de diciembre de 1877, entrega V, p. 98.

9. Se rompen las relaciones del GODF con la Gran Logia de Irlanda en octubre de 1877, con la Gran Logia Escocesa en noviembre de 1877 y con la Gran Logia de Inglaterra en marzo de 1878.

10. En 1878, de las catorce obediencias que habían reconocido a la Gran Logia de Cuba y las Antillas, once eran estadounidenses, una canadiense y otra escocesa. La única *latina* era el Gran Oriente de España (de M. P. Sagasta). Ver la carta de Aurelio Almeida al GODF con fecha 5 de enero de 1878. GODF, Fonds soviétique, AR, 92-1, dossier 244, pièce 15550.

## BIBLIOGRAFÍA


BEAUREPAIRE, Pierre-Yves (2000): «De l'opportunité d'être politiquement et socialerment corrects. Les francs-maçons, l'Etat et la société d'ordres à la fin de l'Ancien Régime», en Luis P. Martín (ed.): *Les francs-maçons dans la cité. Les cultures politiques de la Franc-maçonnerie en Europe XIX-XX*$^{e}$ *siècles*, Rennes, Presses Univeristaires de Rennes, pp. 15-38.

— (2003): «Sortir de l'impasse "maçonnologique": les sources d'une histoire interculturelle de la franc-maçonnerie européenne», en Christine Gaudin y Eric Saunier: *Franc-maçonnerie: bilan et perspectives*, Le Havre, Publications des Universités de Rouen et du Havre, pp. 53-64.

— (2004): «D'un rivage à l'autre. Médiations et appropriations culturelles dans l'espace maçonnique atlantique», en *Pietre-Stone Review of Freemasonry*, en línea <http://www.freemasons-freemasonry.com/beaurepaire1.html> (consultada en octubre del 2009).

CASTELLANO GIL, José Manuel (1996): *La masonería española en Cuba*, Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria (col. Taller de Historia).

CRUSOL, Jean (2007): *Les îles à sucre. De la colonisation à la mondialisation*, Bécherel, Ed. Les Perséides (col. Le Monde Atlantique).

ESTRADE, Paul (2005): *Les intérêts français à Cuba à la fin du XIX*$^{e}$ *siècle*, París, ejemplar mecanografiado. Conferencia leída en el seminario del grupo de investigación Histoire des Antilles Hispaniques.

FERRER, Ada (2004): «Cuba en la sombra de Haití: noticias, sociedad, y esclavitud», en *El rumor de Haití en Cuba: temor, raza y rebeldía, 1789-1844*, Madrid, CSIC (col. Tierra Nueva y Cielo Nuevo), pp. 177-231.

FERRER BENIMELI, José Antonio (2009): «Vías de penetración de la masonería en el Caribe», *REHMLAC*, vol. 1, n.º 1, pp. 2-15.

MANCERON, Gilles (2003): *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, París, La Découverte (col. Poche Essais).

MEYER, Jean (1992): *Francia y América*, Madrid, MAPFRE.

MIRANDA ÁLVAREZ, Aurelio (1933): *Historia documentada de la Masonería en Cuba*, La Habana, Molina y Compañía.

PIQUERAS, José Antonio (2005): *Sociedad civil y poder en Cuba*, Madrid, Siglo XXI.

PONTE DOMÍNGUEZ, Francisco (1961): *Historia de la masonería del Rito Escocés en Cuba*, La Habana, Imp. Institución M. Inclán.

PONTE DOMÍNGUEZ, Francisco y Gerardo BETANCOURT (1919): *Manual Masónico escrito por encargo de la Gran Logia*, La Habana, El Siglo XX.

SACO, José Antonio (1858): *Colección de papeles científicos, históricos y políticos y de otros ramos sobre la Isla de Cuba, ya publicados, ya inéditos*, t. II, París, Imp. de D'Aubusson y Kugelmann.

SAUNIER, Eric (1998): *Révolution et sociabilité en Normandie au tournant des XVIII*$^{e}$ *et XIX*$^{e}$ *siècles*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen.

SAUNIER, Eric (2009): «El espacio caribeño: un reto de poder para la francmasonería francesa», *REHMLAC*, vol. 1, n.º 1, pp. 41-58.

VIDAL, Cécile y François-Joseph RUGGIU (dirs.) (2009): *Sociétés, colonisations et esclavages dans le monde atlantiques. Historiographie des sociétés américaines des XVI*e*-XIX*e *siècles*, Bécherel, Ed. Les Perséides (col. Le Monde Atlantique).

YACOU, Alain (2004): «La presencia francesa en la isla de Cuba a raíz de la Revolución de Saint-Domingue (1790-1809)», en *En torno a las Antillas hispánicas: ensayos en homenaje al Profesor Paul Estrade*, Tebeto, Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura, n.º extra 5.

# FUENTES ICONOGRÁFICAS DE LA MASONERÍA MODERNA

*Pere Sánchez Ferré*
Universidad de Barcelona

## INTRODUCCIÓN

El corpus iconográfico de la masonería es un elemento esencial en las prácticas rituálicas y el soporte que transmite sus doctrinas, su saber y su ciencia. Cada pieza, cada imagen, es en la mayoría de los casos una obra de arte; la misma masonería define su ciencia como un arte, el Arte Real, que no es profano, sino sagrado. De ello se colige que las imágenes y los símbolos masónicos (y la ejecución del ritual) trascienden la experiencia estética para adentrarse en el terreno de lo iniciático, es decir, de lo espiritual; por lo tanto, el legado de imágenes y símbolos que la Orden ha conservado es una representación del mundo a la que solamente se accede mediante su propio lenguaje: el simbólico; y en esta lectura del hombre y del mundo radica el fundamento de su sabiduría. Así pues, es imposible comprender el sentido primero de la iconografía masónica sin el auxilio de la hermenéutica que le es propia, que es la antigua o tradicional (Lynxe, 2005), puesto que la Orden se ha inspirado en las fuentes antiguas para elaborar y fijar su sistema de imágenes y símbolos. Si ignoramos esos orígenes nos perderemos en las interpretaciones tardías, ajenas al pensamiento tradicional, pues las presiones del contexto histórico, ideológico y social han incidido en la trayectoria cambiante y accidentada de la Orden de la escuadra y el compás y han incidido sensiblemente en la concepción que han tenido y tienen los masones de su organización, así como de su universo iconográfico, de sus principios y doctrinas.

Por otra parte, y por paradójico que parezca, la tradición masónica es una superviviente nata, pues ha salvaguardado una gran parte del legado antiguo, de manera que en la actualidad es una de las grandes herederas de las ciencias antiguas, propias del humanismo premoderno, como la cábala, la alquimia o la astrología: ciencias del hombre

y para el hombre, representantes genuinas del humanismo clásico greco-romano. Sin embargo, es evidente que los patrones estéticos del llamado incorrectamente arte masónico han estado del todo influenciados por las diferentes corrientes artísticas del mundo profano, como también es cierto que, en particular a partir del siglo XIX, el arte profano se familiariza con la masonería y en algunos casos le sirve de fuente de inspiración. En cuanto a las producciones *artísticas* propiamente masónicas, son muy plurales, a menudo eclécticas o incluso *kitsch*, y siempre otorgan la mayor importancia a los contenidos, y no tanto a las formas, las tipologías o los estilos. Por nuestra parte, al igual que otros autores, consideramos inadecuado hablar de «estilo» o «arte masónico», sino más bien de «estética masónica» (Martín López, 2010), a pesar de las limitaciones que este tipo de definiciones ejercen sobre el objeto del presente trabajo. Los aspectos formales, desde luego, pero sobre todo los contenidos de esta estética, son lo específicamente masónico, por lo que el propósito de nuestro estudio no es tanto abordar la iconografía masónica como mera obra de arte, como adentrarnos en los significados originales de este corpus; nos interesan sobre todo las significaciones y sus orígenes.

Así pues, nos remontaremos a las fuentes en las que se ha inspirado la imaginería masónica a fin de comprender su significado primero, radical, el trasfondo y la naturaleza original de la Orden y de los elementos que componen su lenguaje. Intentaremos poner de manifiesto el itinerario experimentado por su universo iconográfico desde el siglo XVIII hasta la actualidad, lo cual nos revelará la naturaleza de la metamorfosis experimentada por la masonería moderna desde su fundación.

En primer lugar, debemos buscar los orígenes formales, intelectuales y doctrinales del imaginario masónico en las fuentes clásicas, y también en obras como la de Horapolo, donde se explica el significado de los jeroglíficos egipcios, y que tanto entusiasmó a los neoplatónicos renacentistas. En 1419 llegó a Florencia este manuscrito griego,[1] obra del siglo V, que revelaba la sabiduría egipcia, representando los misterios y enigmas por medio de emblemas, como lo hicieron en su día los egipcios con los jeroglíficos. La primera impresión se hizo en Venecia, en 1505, aunque la edición ilustrada es de 1543. Su obra sirvió de inspiración a lo que llamamos el emblema humanista, que es de hecho el jeroglífico de Occidente.

La obra de Horapolo supuso para los humanistas del Renacimiento la posibilidad de comprender los jeroglíficos egipcios originales, para quienes, en palabras de Ficino, eran «copias de las ideas divinas de las cosas» (Horapolo, 1991: 22).

Fue Alciato quien, en el siglo XVI, divulgó en Europa el término *emblema*, como el equivalente moderno de los antiguos jeroglíficos.[2] Este tipo de obras se multiplicaron a lo largo de aquel siglo, convirtiéndose en un vehículo privilegiado para transmitir la

1. Nombre compuesto de Horus y Apolo, que une en él las religiones griega y egipcia. Esta obra, fechada en el siglo V, parece que fue escrita originariamente en copto, Horapolo: *Hyeroglyphica*, Madrid, Akal, 1991, p. 9.

2. Alciato compuso 99 emblemas para su obra *Emblematum libellus*, que fue editada en Augsburgo en 1531; la edición española es de 1549. Su influencia en el arte europeo ha sido de primer orden, Alciato: *Emblemas*, Madrid, Akal, 1993, p. 20.

sabiduría antigua. La literatura alquímica también será deudora de la obra de Alciato, y de su antecesora, la *Hieroglyphica* de Horapolo. Fue en los siglos XVI y XVII, gracias en gran parte a la difusión de la imprenta, cuando el género emblemático experimentó un auge sin precedentes.[3] Es entonces cuando muchos textos alquímicos son publicados bajo la forma de libros de emblemas.[4] El alquimista Michael Maier fue el primero en emplearlos de forma sistemática para revelar los secretos de la Gran Obra. Alguno de los emblemas de su obra *Atalanta fugiens* (1618)[5] tienen un estrecho parentesco con la iconografía masónica, como veremos. Aunque no siempre las imágenes masónicas vienen acompañadas de texto, el espíritu con que están realizadas es el de esta tradición iconográfica, completamente embebida de neoplatonismo y hermetismo.

De modo semejante a los emblemas o incluso a los mandalas orientales, el Cuadro de Logia o ciertos símbolos masónicos constituyen soportes privilegiados para adentrase en los misterios iniciáticos; son de alguna forma transformadores.[6]



3. Dentro de esta corriente iconográfica cabe destacar igualmente la obra de Cesare Ripa, publicada en Roma en 1593, donde la imagen y el texto confluyen para ilustrar y explicar alegorías, atributos, imágenes y símbolos de vicios y virtudes. Hay edición española, Cesare: *Iconología*, 2 vols., Madrid, Akal, 1987.

4. Véase la obra de R. Arola: *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de Occidente Siglos XV-XVII*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2009, pp. 381 y ss.

5. J. van Lennep apunta que tal vez el editor Johann Theodor colaboró también en la confección de los emblemas, J. van Lennep: *Alchimie*, Bruselas, Dervy-Livres, 1985, pp. 174-175.

6. Existe edición española, *La fuga de Atalanta*, Girona, Atalanta, 2007. En 1618, Mayer publicó *Viotarium*, «guía para el viajero sobre el océano inmenso de los errores químicos» y *Tripus aureus* (*El trípode de oro*). En 1620 verá la luz *Septimana philosophica*, donde Salomón, la reina de Saba e Hiram, rey de Tiro, establecen un coloquio sobre los enigmas del oro, J. van Lennep, *op. cit.*, pp. 194-195.

## LAS FUENTES

Examinaremos a continuación cuáles son las fuentes en las que se inspiró la masonería, así como las múltiples herencias que ha recibido e incorporado a su cuerpo doctrinal, a sus ritos e imágenes.

En cuanto a patrones estéticos y arquitectónicos, la masonería moderna nace a principios del siglo XVIII mostrando ciertas preferencias por el clasicismo; prueba de ello es la imagen que se reproduce en las Constituciones de Anderson, publicadas en 1723, donde se puede ver un templo de estilo clásico con el dios Apolo en su bóveda. Sin embargo, el goticismo estará siempre presente en la Orden, tanto magnificando sus orígenes medievales, como cultivando la estética neogótica en la arquitectura (Sebastián Hernández Gutiérrez, 1998: 55 y ss.) y en muchos de sus elementos iconográficos, sobre todo a partir del siglo XIX, con la recuperación romántica de lo gótico y de la ruina como elemento filosófico, además de estético.

La pasión del siglo XVIII por el país del Nilo es otro de los elementos esenciales en la configuración de los orígenes legendarios y doctrinales de la Orden, que, desde sus inicios medievales, vincula la nación de los faraones a Euclides y su Geometría como sinónimo de masonería.[7] Egipto es para todos la madre del saber, y lo es también para los neoplatónicos, los neopitagóricos, los cabalistas cristianos del Renacimiento y los alquimistas. Estos últimos siempre reivindicaron ser hijos de la «tierra negra» de Egipto y los alquimistas alejandrinos de los siglos III y IV afirmaban que todos los misterios de su Arte estaban contenidos en los jeroglíficos (Berthelot, 2001; 35-36).

Otra de las fuentes de las que se nutre la masonería es Grecia, en particular el pitagorismo, pues la comunidad iniciática que el filósofo fundó en Crotona es considerada una masonería con otro nombre. Por otra parte, la Orden se presenta, con justicia, como la legítima heredera de las antiguas iniciaciones griegas: Eleusis, el orfismo, los cultos de Atis, de Baco o el mitraísmo. Los escasos testimonios fiables que han llegado hasta nosotros de aquellas organizaciones iniciáticas ponen fuera de duda que lo que se practicaba en las religiones mistéricas era, no solo en sustancia, sino incluso formalmente, lo mismo que se dramatiza en los rituales de la masonería moderna: una muerte iniciática, un conjunto de pruebas, la recepción de la luz y un renacer a la vida nueva.

La iconografía masónica contiene muchos elementos procedentes del pitagorismo, como la Tetraktis, en tanto que símbolo del hombre regenerado. En la masonería ha adoptado la figura de un triángulo o letra delta, en cuyo interior encontramos la letra G, el Tetragrama o el ojo de Dios.

La cábala hebrea, fundamentada en la Biblia –fuente primera de la iconografía masónica–, es otro de los elementos que ha conservado la Orden, y en este caso de forma bien evidente, puesto que la gran mayoría de las palabras sagradas y de paso que se pro-

7. Manuscritos *Regius* (*c*. 1390) y *Cooke* (*c*. 1410), Edmond Mazet (1983): «Les manuscrits Regius et Cooke», *Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt* 6, Neully-sur-Seine, Grande Loge Nationale Française, pp. 15 y ss.

nuncian en los distintos grados y sistemas masónicos son hebreas y se expresan en lengua hebrea; no han sido traducidas, siguiendo también en este caso el precepto antiguo, que otorga a los nombres de Dios y a ciertas palabras un poder sagrado que nos adentra en el mundo de la teúrgia. Jámblico dirá que las palabras no deben ser traducidas a fin de que no pierdan su poder y su operatividad, a fin de que no sean vaciadas de su médula viva, puesto que según el pensamiento antiguo, Dios es el «primerísimo onomaturgo» (Platón, *Crátilo* 389a), el creador de los nombres y quien ha inspirado las lenguas y la escritura a los hombres (Jámblico, 1997: 199-200).[8]

La cábala hebrea también está presente en la Tetraktis, en cuyo interior se inscribe el Tetragrama en hebreo.

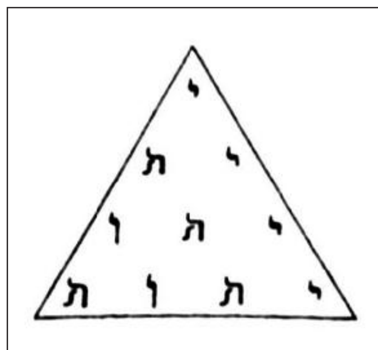
La alquimia, ciencia de Hermes, es la primera de las ciencias tradicionales con que se encuentra el candidato a la iniciación. En la Cámara de Reflexiones, en la que redactará su testamento filosófico –puesto que va a morir como profano–, contemplará los símbolos que aluden a los misterios de la palingenesia. Ha comenzado el primer viaje, que le ha llevado a la tierra, a una caverna donde puede leer el conocido acróstico hermético: V.I.T.R.I.O.L.: *Visita Interior a Terrae, Rectificando Invenies Occultum Lapidem* (visita el interior de la tierra, rectificando, hallarás la piedra oculta). Su significado es alquímico, pero también nos remite directamente a las doctrinas masónicas, en las que se dice que la piedra está oculta dentro del hombre, es su alma, la palabra solar que duerme en él; primero es bruta (el Aprendiz), luego cúbica y pura (el Compañero) y, finalmente, piramidal (el Maestro).

Otro de los legados de la masonería, en este caso ya tardío, es la incorporación del imaginario de la Revolución francesa y de algunos de sus símbolos y divisas. En el siglo de la Ilustración, muchos hermanos eran volterianos convictos, combatían el oscurantismo y la superstición religiosa, también a la *infame*, es decir, la Iglesia católica. Aunque la Orden no fue, evidentemente, la autora de la Revolución, sino una de sus víctimas, a lo largo de las primeras décadas del siglo XIX se gestó entre los masones un cambio de signo; si bien después del Terror todos afirmaban que la Orden y sus logias habían sido diezmadas, posteriormente se alzarán como autores o fautores de la Revolución, especialmente la masonería del G. O. de Francia y las que seguirán sus directrices, como la española; esta nueva masonería convertirá el trinomio Libertad, Igualdad y Fraternidad en una de sus divisas más empleadas.

Tardía es también la, en este caso, contaminación positivista y materialista, propia del siglo XIX, con cuyos postulados una parte mayoritaria de las masonerías llamadas latinas se identificaron. Un caso extremo lo tenemos en la organización masónica fundada por Rossend Arús en 1886, la Gran Logia Simbólica Regional Catalana Balear, que declaró el positivismo científico filosofía oficial de la Obediencia y, consecuentemente, suprimió el Gran Arquitecto del Universo de sus principios, como lo había hecho en 1877 su referente y modelo, el G. O. de Francia.

8. Véase también Proclo: *Lecturas del Crátilo de Platón*, Madrid, Akal, Gredos, 1999, pp. 82, 88, 95 y 101.

Influenciada, pero también identificada con la embestida materialista, anticlerical y posteriormente antirreligiosa del siglo XIX, la masonería latina adopta el culto al progreso indefinido y a la razón, combate la intolerancia y a la Iglesia católica. Lejos quedaron los tiempos en los que la Orden se presentaba como la religión del porvenir, tolerante y sin dogmas.[9] El ateísmo invade las logias y el movimiento librepensador, creado generalmente por masones, será en la Europa del sur uno de los instrumentos fundamentales en su lucha por la completa secularización de la sociedad. El caballo de Troya[10] de la política había invadido las logias; así fueron las cosas hasta el primer tercio del siglo XX.




## SÍMBOLOS VIEJOS, SIGNIFICADOS NUEVOS

La Modernidad perdió el respeto por la Tradición, a la que siempre había apelado la masonería, y vivió este abandono del pensamiento antiguo como una gran emancipación. Se había, por fin, liberado de un yugo vetusto y anacrónico, de una herencia incómoda.[11] Esta transformación tendrá consecuencias muy importantes; a partir de ahora, todos y cada uno de los símbolos, de las imágenes y de los principios de la Orden podrán ser discutidos, cambiados e incluso eliminados. El nuevo paradigma permitirá que todo pueda ser reinterpretado de forma más acorde con los nuevos tiempos.

Lo propio del saber no es tanto contemplar y demostrar, como interpretar, así, las nuevas ciencias se basaron en interpretaciones nuevas y construyeron sistemas hermenéuticos nuevos, que aplicaron a realidades viejas, presuponiendo siempre que lo moderno era superior a lo antiguo. En el caso que nos ocupa, cuando la modernidad abolió la analogía y su mundo de prolíficas correspondencias,[12] instrumento básico para comprender las

9. Uno, entre muchos ejemplos, lo tenemos en la logia Silencio de Barcelona, en 1875, Pere Sánchez Ferré: *La maçoneria a Catalunya (1868-1947)*, Premià de Mar, Clavell Cultura, 2008, p. 81.

10. La expresión es de Jean Baylot: *La voie substitueé*, Genf-dervy-livres, 1985, p. 191.

11. El estudio de Titus Burckhardt *Principios y métodos del arte sagrado* sigue siendo del todo válido; este autor nos recuerda que no existe arte sagrado con formas profanas, y que «su fin último no es evocar sentimientos o transmitir emociones; es un símbolo (...) cuyo objeto real es inefable. Es de origen angélico porque sus modelos reflejan realidades supraformales»: Titus Burckhardt: *Principios y métodos del arte sagrado*, Buenos Aires, Ediciones Lidium, 1982, pp. 1-3.

12. A. K. Coomaraswamy, en *La filosofía cristiana y oriental del arte*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 65-66, observa que «el resultado del interés moderno por la abstracción (...) ha sido eliminar la reconocibilidad en el arte (...). Se han desarrollado simbolismos personales que no se basan en ninguna correspondencia natural entre las cosas y sus principios, sino más bien en asociaciones personales de ideas. La consecuencia es que

imágenes y los símbolos masónicos, estos fueron amputados severamente, con lo que la metamorfosis experimentada por este legado iconográfico fue mayor. Los contenidos sagrados originales de sus símbolos, imágenes y doctrinas, expresados con un lenguaje hermético muy próximo al de la cábala y la alquimia, derivaron hacia el campo de lo filosófico; de este se pasó al de la moral, que tanto preocupaba a los nuevos secularizados, y de allí se saltó con facilidad al campo de la política. La mayoría de obediencias se empeñaron en dar un sentido civil, ético o moral a los contenidos religiosos, es decir, iniciáticos de la Orden; todos se afanaron con ahínco en borrar las trazas de espiritualidad de sus símbolos y de sus imágenes, y lo hicieron en nombre de un humanismo reelaborado en el siglo XIX que se reclamaba heredero del renacentista, pero que nada o muy poco tenía que ver con él. Basta con leer sin prejuicios positivistas el *Discurso de la dignidad de hombre*, de Pico della Mirandola, para descubrir algo obvio: el cabalista cristiano, hermetista y neopagano Pico afirma que la dignidad del hombre radica en su alma inmortal, y el ser humano es el centro de la creación por esta razón, porque es, como dice, «el himno nupcial del mundo», ya que en él se realizan las bodas del cielo con la tierra. El humanista italiano denomina al Dios Padre «supremo arquitecto» y afirma que todos debemos aspirar a las antiguas iniciaciones griegas, aunque para ello debamos renunciar completamente al mundo.[13]

El universo simbólico de la Orden sufrió tal conjunto de alteraciones que, a principios del siglo XX, sólo una ínfima minoría de masones recordaba el significado primero de su corpus iconográfico. Así se llegó a un verdadero caos hermenéutico, hijo, de alguna forma, de los nuevos principios de la lingüística, que postulaba la arbitrariedad de toda relación entre significante y significado. Y los nuevos códigos de lectura de las obras de arte completarán el abandono de los significados primeros, antiguos, al afirmar que la emergencia del significado será el fruto de una mirada individual, subjetiva, al margen de cualquier regla hermenéutica clásica. Se podría expresar así: «Todo el universo simbólico de la masonería significa lo que te inspira tu psiquismo y tu sensibilidad en cada momento. Todos somos hermeneutas».

Pero ocurre que cuando todo significado es posible, es que nada significa realmente. Michel Foucault (1974: 48-55) nos hizo descubrir que en el siglo XVII las palabras se separaron de las cosas y, desde entonces, el mundo ya no es inteligible; el XIX inauguró la era de la subjetividad de significantes, desde entonces, el mundo y el hombre carecen de significado perenne.

Al contaminarse la Orden de estos elementos, meramente profanos y del todo alejados del espíritu de la masonería tradicional, sus símbolos, sus imágenes, principios y divisas fueron vaciados de su contenido original y radical (eran su raíz).

Además, asistimos a un proceso de devaluación del lenguaje por el que se perdieron los significados primeros, fuertes, en beneficio de otros nuevos, sistemáticamente más

---

todo artista abstracto necesita ser "explicado" individualmente: el arte no comunica ideas, sino que, como el resto del arte contemporáneo, sólo sirve para provocar reacciones».

13. *Manifiestos del Humanismo*, Barcelona, Península, 2000, pp. 97, 98 y 109.

endebles, más leves y normalmente sin ningún fundamento etimológico. Las palabras han experimentado una decadencia sin precedentes en la historia de las lenguas históricas. Leyenda, por ejemplo (lat. *legenda*, de *lego*, 'leer'), hasta el siglo XIX significaba 'texto para ser (bien) leído'. Hoy significa cosa inventada, historia imaginaria, falsa. Así, los orígenes *legendarios* de la masonería que se relatan en las Constituciones de Anderson, en los que Adán es presentado como el primer masón, contrariaron hasta tal punto a los masones latinos que hasta el siglo XX el texto fundacional de la masonería permaneció prácticamente ignorado.[14] En España fue publicado por primera vez en 1936, en traducción del destacado masón y teósofo Federico Climent Terrer y editado por la editorial Maynadé de Barcelona, de signo igualmente teosófico. Se comprende que se diera a conocer en estos medios, puesto que la teosofía representaba por entonces la corriente esotérica dentro y fuera de la masonería.[15]

Respecto a la moral, cuando la de naturaleza religiosa ya no gozó de veracidad y fue puesta en duda, se hizo manifiesta la urgencia de ser morales, del discurso ético, pues había que demostrar que la bondad era posible fuera de la religión. Por esta razón, desde el siglo XVIII y sobre todo a lo largo del XIX, los masones se empeñaron –como el socialismo y el anarquismo– en crear una moral llamada «natural», que debía reemplazar a la religiosa. Hegel ya predijo en su día que, en el futuro, toda metafísica se transformaría en una moral. El filósofo del esoterismo René Guénon (1976: 240-245) denunciará que la Modernidad ha confundido psicología con espiritualidad. No creemos que todo ello sea fruto del azar, sino que forma parte del proceso de devaluación de las palabras, de la alteración de significados y probablemente de lo que Guénon llamó la «contra iniciación».[16]

En este naufragio doctrinal y conceptual, la Orden conservó y potenció al extremo el sentido moral de sus símbolos, imágenes y doctrinas, puesto que si bien las interpretaciones morales de los misterios iniciáticos devaluaban estos y los vaciaban de contenido espiritual, permitían en cambio restablecer una cierta coherencia y homogeneidad doctrinal, pues era el lenguaje que todos los hermanos podían entender y asimilar sin esfuerzo. Aquí viene a colación la preclara sentencia de J. L. Borges: «Siempre somos moralistas y raras veces geómetras».

Habrá que esperar al último tercio del siglo XX para que la Orden de la escuadra y el compás recupere el antiguo espíritu de la masonería, restaurando las formas y la hermenéutica tradicionales. Francia, que fue en este sentido la abanderada de la antitradición, lo es también de la vuelta a los orígenes.

14. Lo mismo ocurrió en Francia; véase el estudio de Daniel Ligou: *Constitutions d'Anderson*, París, EDIMAF, 1992, pp. 14-15.

15. *La Constitución de 1723*, presentación y notas de Pere Sánchez Ferré, Barcelona, Alta Fulla, 1998.

16. *Op. cit.*, caps. XXVIII y XXXVIII.



## ICONOGRAFÍA MASÓNICA

### *El Gran Arquitecto del Universo*

Anderson se inspiró muy probablemente en Platón cuando acuñó el término *Gran Arquitecto del Universo*, puesto que el filósofo griego denominaba a Dios *Geómetra* y en la entrada de su Academia hizo escribir: «que no entre quien no sepa geometría». Es sabido que, en los documentos masónicos medievales, se asimila la geometría a la masonería.[17] Pero Anderson también debió de tener muy presente el neoplatonismo medieval, que sin duda inspiró una cierta proliferación de imágenes de Cristo como arquitecto, con un compás en la mano en el acto de crear el mundo. Este aspecto de la Baja Edad Media no debe olvidarse, pues fecunda las mejores doctrinas y plumas espirituales hasta el Renacimiento.

Los esoterismos florecieron en la Baja Edad Media; es la época en la que se dan a conocer, en el sur de Europa, los textos fundamentales de la cábala histórica: el *Sepher Yetzirah*, el *Sepher Ha-Bahir* y el *Zohar* (siglo XIII). Ramón Llull, por ejemplo, es muy

17. Pere Sánchez Ferré: «La geometría en los Antiguos Deberes de la masonería operativa», Arenas de San Pedro, *Axis Mundi* 7, 1997, pp. 76-86.

amigo de destacados cabalistas, discípulos del gran Moshé ben Nahman de Girona. Recordemos que es la época en la que aparecen obras alquímicas como la *Pretiosa Margarita novella* de Petrus Bonus o *Aurora consurgens*, atribuida a santo Tomás de Aquino; ambas ofrecen un comentario hermético de las Escrituras. Hermético es también el Cristo de las biblias iluminadas de la época, poniendo orden en el caos con su compás, creando al hombre nuevo, dirán los masones adeptos de Hermes, pues todo ello debe leerse y entenderse bien, según las reglas tradicionales de la hermenéutica, lo cual nos posibilita recuperar el sentido primero de las palabras, de las imágenes y de los símbolos, así descubrimos –Platón diría «recordamos»– que el mundo es el hombre, y que el hombre es la piedra o el alma inmortal en él, por eso es *humano*, porque el cuerpo animal contiene un fundamento divino, dirá el filósofo griego, y actúa como la tumba del alma, de ahí el juego de palabras *soma-sema*, el cuerpo es una tumba para el alma. En términos masónicos, es la piedra bruta, la palabra perdida, extraviada en la carne del mundo, que debe ser reencontrada y pulida.

El Gran Arquitecto es sin duda Cristo, como así lo expresan las Constituciones de Anderson, a quien también llama «el Mesías de Dios, Gran Arquitecto de la Iglesia».[18] En la edición de 1738, leemos que «el Verbo se encarnó y el Señor Jesús Cristo Emmanuel nació, Gran Arquitecto o Gran Maestro de la Iglesia Cristiana».[19]

Varios pasajes bíblicos se refieren al Dios creador con términos tomados de la geometría y de la arquitectura, como en *Proverbios* 8, 22-27: «Cuando [YHVH] trazó los cielos, allí estaba yo; cuando trazó un círculo[20] sobre la faz del abismo».

Algo muy similar tenemos en el libro de Job (26, 10): «[YHVH] ha trazado un círculo sobre la faz de las aguas, hasta el límite de la luz con las tinieblas».

Salomón ordena construir el templo a Hiram, que en hebreo significa ‘vida elevada’ (*hi-ram*, חירם), pues la cábala hebrea, de la que la masonería está del todo imbuida, dirá que el cielo elevado o la Torah desciende a este mundo para encarnarse en el hombre y *reconstruirlo*. Quien construye la verdadera Jerusalén es YHVH (*Salmos* 147, 2). También san Pablo se refiere al Dios constructor, de quien dice (*Hebreos* 11, 10): «Porque esperaba la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios».

Según la interpretación del hermetismo y de la cábala, que es también la propia de la masonería antigua, el Verbo o Arquitecto se encarna para crear al hombre nuevo, pues el mundo es siempre el hombre. Y este hombre nuevo es el verdadero Maestro Masón, que de esta manera emula a los grandes sabios de la Humanidad.[21] Así, según el esoterismo antiguo –y el moderno–, el Génesis de Moisés no relata la creación del mundo exterior, sino del Cosmos, el cuerpo de luz, inmortal, por eso una de las divisas fundamentales de la masonería es *Ordo ab Chao*. La geometría, pues, sería efectivamente la ciencia sagrada

18. *La Constitución de 1723*, *op. cit*., p. 53.

19. Georges Lemoin (ed.): *Les Constitutions d’Anderson*, Toulouse, SNES, 1995, p. 134.

20. *Círculo* en hebreo es *hug* (גוח) y también significa ‘compás’.

21. Pere Sánchez Ferré: «La luz en la iniciación masónica», en *Gran Logia de España. Libro de Trabajos*, Tarragona, Arola editors, 2001, pp. 114-115.

dada por Dios a ciertos hombres para que el orden se instale en el caos de este mundo a fin de salvarlo; pero –lo repetimos– el mundo es el hombre. Sin embargo, desde el último tercio del siglo XIX, estas interpretaciones pasaron a ser minoritarias, en beneficio de las corrientes racionalistas y cartesianas, que llevaron a cabo una sistemática alteración y desnaturalización de las doctrinas masónicas.

Como hemos dicho, en 1877 el Gran Oriente de Francia suprimió de sus principios la creencia en un Dios revelado, llamado Gran Arquitecto del Universo,[22] en nombre de la libertad y la tolerancia, destruyendo el pilar fundamental en que se sustenta el edificio masónico tradicional; sin este principio trascendente e inmanente, lo sagrado se esfuma de la Orden. ¿Qué se ofreció a cambio? Se procedió a un rápido proceso de abstracción del principio divino, de manera que cada masón se hiciera una idea de Dios a su medida. Así mismo, fueron devaluados todos los conceptos, principios y términos con resabios espirituales o religiosos, como *Arte Real*, *sagrado*, *luz*, *iluminación* y muchos otros, dándoles un nuevo significado laico, moral o como mucho filosófico. Eran los nuevos tiempos en que, por lo menos en los países latinos, la conquista de las libertades pasaba forzosamente por combatir a la Iglesia y la religión.

### *La piedra*

Símbolo recurrente en las doctrinas masónicas, tiene un origen universal, antiguo, religioso e iniciático. La piedra bruta simboliza al aprendiz, que debe trabajar para pulir su rudeza original, propia de la vida profana y de la imperfección de la naturaleza humana. *Brutus* en latín significa ‘animal’, pues la divinidad sepultada en el ser humano ha sido animalizada por efecto de la *caída* en este mundo de exilio. Esta piedra informe es como un caos que debe ser ordenado, pulido, purificado o, en términos masónicos, convertido en piedra cúbica y posteriormente en piedra piramidal. El Evangelio dice que esta piedra es Cristo; la alquimia cristiana, también, pues la Piedra Filosofal corresponde, en el plano teológico, al Mesías. «Aclamemos la roca de nuestra salvación», se dice en el Salmo 95, 1.

Como la estatua procede, por medio del arte, del bloque de piedra extraído de la cantera, así el hombre nuevo, es decir, el masón, nace de la piedra bruta de la masonería. A la manera que lo concebían los antiguos, o Miguel Ángel, este nuevo hombre está encerrado en la cárcel del cuerpo o de la piedra bruta y, por medio del Arte Real de la masonería, emerge y se convierte en una piedra cúbica (Panofsky, 1992: 249). Dice un antiguo y recurrente aforismo alquímico: «... el Arte ayuda a la Naturaleza».[23]

22. En Bélgica fue suprimido en 1872.

23. Su interpretación la encontramos en la obra del hermetista contemporáneo Emmanuel d’Hooghvorst: *El Hilo de Penélope*, I, Tarragona, Arola editors, 2000, p. 104.

Piedra de fundamento

Corresponde a la piedra bruta, que debe ser convertida en cúbica a fin de ser útil para la construcción del templo interior. Es el fundamento de la vida en cada hombre. Veamos algunos fragmentos de la Escritura en los que se habla de esta piedra. Y recordemos que la Biblia es la fuente más importante de los símbolos y las doctrinas masónicas.

> Adonay [YHVH] dice: he aquí que yo he puesto en Sión por fundamento una piedra, piedra probada, angular, preciosa, de cimiento estable (*Isaías* 28, 16).
>
> La piedra que rechazaron los constructores ha venido a ser cabeza del ángulo (*Salmos* 118, 22-23, citado en *Mateo* 12, 10-11).
>
> Y la piedra que puse por señal será la casa de Dios (*Génesis* 28, 22).
>
> En el *Zohar* (III, 210b) se dice que «las rocas son los patriarcas».

Louis Cattiaux, alquimista contemporáneo, lo expresa así: «... la chispa del fuego permanece oculta en la piedra bruta» (Cattiaux, 2000, XXII: 51').

Aquí también los modernos han convertido el trabajo con la piedra humana en una actividad moral, insistiendo solamente en la labor de pulir la personalidad y enaltecer los aspectos éticos, etc. El masón inglés Samuel Hemming (1767-1828) dijo que la masonería era un «bello sistema de moral» velado por símbolos. Hasta hoy sus palabras pasan por ser la voz de la Orden.

Piedra cúbica

La piedra cúbica corresponde al grado de compañero, pues su naturaleza original ha sido pulida gracias al Gran Arquitecto que hace en él los trabajos.

Esta purificación interior, que culmina en la piedra cúbica, siempre fue asimilada por el hermetismo, la cábala y la alquimia, al aspecto femenino del Dios encarnado en el hombre, en términos católicos, a la Virgen María; los cabalistas la llaman *Shejiná*.

Los alquimistas dicen que la diosa Venus es «el cuerpo de la piedra» (d'Hooghvorst, 2000: 118), y que en su interior late secretamente su hijo Eneas en forma de centella aún oculta, como una madre que nutre al hijo que lleva en sus entrañas. Tal vez la religión griega pueda complementar esta explicación en la figura de la diosa Cibeles, la *Magna Mater* de los romanos. Su propio nombre (como ocurre en muchos casos) delata su significado y su naturaleza. Así, Cibeles, en griego *kubelê* (Κύβέλη), procede de *kubos* (κύβος), 'cubo', y *laas* (λαας), piedra, lo que significa 'piedra cúbica'. Por lo tanto, la Virgen María de los griegos es la piedra cúbica de los masones. Desde hace bastante más de un siglo, la mayoría de hermanos ignoran que tienen siempre presente a la Virgen María en su templo.

El pastor presbiteriano James Anderson, el pastor anglicano J. T. Désaguliers y el grupo fundacional de la masonería moderna se empeñaron en borrar todo rastro de

catolicismo en ella, sin embargo, sobrevivió en forma de piedra cúbica, siempre presente en todos los ritos y sistemas masónicos modernos.

### *El delta*

Tiene la forma de la cuarta letra griega (delta) escrita en mayúscula. Su uso como símbolo de realidades sagradas es común desde la antigüedad, en particular gracias a la escuela pitagórica, una de cuyas herederas actuales es la masonería. Su forma de triángulo equilátero nos remite al ternario, presente en todos los sistemas religiosos y en las escuelas iniciáticas de todas las épocas, tanto de Oriente como de Occidente.

El cristianismo también lo adoptó, transformándolo en la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que tradicionalmente eran tres, sin perder su unidad pristina, pues eran consubstanciales, tres aspectos, estados y funciones de una misma substancia. Sin embargo, modernamente se dice que son de la misma naturaleza, lo cual convierte a los tres aspectos en tres seres diferenciados, de la manera en que un padre y sus dos hijos son de la misma naturaleza, pero existen como seres diferentes, separados. La alteración y devaluación de los principios espirituales originales no son sólo privativas de la masonería, evidentemente.

El delta masónico, pues, nos remite a la naturaleza triple de Dios y del hombre: alma, espíritu y cuerpo, o mercurio, azufre y sal, los tres principios alquímicos que se encuentran en la Cámara de Reflexión.[24] Osiris, Isis y Horus forman, dice Plutarco, «el más bello de los triángulos» (Plutarco, 1987: 56F, 101-102).

También alude a la pirámide. En la religión egipcia, la cámara de la resurrección que está en el interior de la pirámide es donde el muerto es resucitado, y la pirámide es una imagen, un símbolo de esta resurrección en cuerpo de luz o cuerpo de fuego (pirámide es nombre griego y procede de *pyros*, 'fuego').

Asociada al delta masónico tenemos la Tetraktys (Τετρακτύς en griego, 'fundación de cuatro'), que es la misma delta en la que se incluyen diez puntos ordenados en cuatro hileras, con uno, dos, tres y cuatro puntos en cada fila. Era de gran importancia para los pitagóricos, pues entendían que todos los misterios de la regeneración humana estaban contenidos en ella. Uno de estos misterios era expresado por medio de la simple suma de los cuatro primeros números: 1 + 2 + 3 + 4 = 10, la década, que representa la suma perfección del hombre regenerado. El uno corresponde al punto; el dos, a la línea; el tres, al triángulo, y el cuatro, al cuadrado. Los cabalistas explican la regeneración humana o *creación* a partir de las diez sefirots. Moshé ben Nahman y también Azriel de Girona (ambos catalano-judíos del siglo XIII) afirman que el mundo ha sido creado con diez palabras, y que las diez son en realidad una solamente: el tetragrama (יהוה),[25] que ellos

24. Véase René Guénon: *La Grande Triade*, París, nrf-Gallimard, 1957, p. 93.

25. Mossé Ben Nahman: *LLibre de la redempció*, Barcelona, Biblioteca judaico-catalana, 1993, pp. 125-126; Azriel de Girona: *Cuatro textos cabalísticos*, Barcelona, Riopiedras, 1994, pp. 140-141.

siempre llaman *Adonay*, mi Señor, pues se trata del Dios encarnado, del Verbo actuando en el hombre.

El Delta con el Ojo de Horus (*Udyat*)

Esta variante, omnipresente en la masonería, es de clara inspiración egipcia, aunque los ojos también están presentes en la iconografía cristiana medieval, y en el siglo XVIII figuran en algunas iglesias deltas rodeados por rayos de luz, con el ojo de Dios en su centro.

Se dice en los textos de las Pirámides (declaración 258) respecto al hombre que será salvado que, gracias al Ojo de Horus, «¡Su mal es expulsado!».

El ojo simboliza la fuerza viril que purifica o quema al mirar, y debe entenderse en el sentido que lo encontramos en el *Cantar de los Cantares* 1, 6: «No os fijéis en mí, que soy negra; es el sol que me ha quemado». Cabalistas, alquimistas y esotéricos de todas las épocas han entendido siempre que el Sol –la imagen más universal de Dios– purifica quemando, pero que este mirar es también una fecundación, pues la vista es emisora y designa la virilidad de Dios o, en términos judeocristianos, de Gabriel, cuyo nombre significa 'macho de Dios'.

Lo corrobora el hecho de que, en el pasaje de *Cantares* citado, el verbo utilizado (שזף) significa tanto 'mirar' como 'quemar'.

Por otra parte, en lengua francesa, 'ojo duro de Horus' (*oeil d'Horus dur*) es el nombre de un percutor usado por los escultores; así, para esculpir una obra, o hacerla nacer, utilizan un instrumento que ve (Jumeau, 2001: 62-63). Todo ello está presente en la masonería desde antiguo, y no nos cabe duda de que quienes introdujeron estos símbolos en ella lo hacían desde la perspectiva tradicional, conocedores del significado primero de tales enseñanzas en forma de imágenes.

Delta con el Tetragrama

Al Delta masónico también se le incorporó el Nombre de Dios, el Tetragrama, consolidando aún más, si cabe, la influencia de la cábala hebrea en la Orden. La masonería inglesa fue la primera en admitir a judíos en sus logias en la primera mitad del siglo XVIII.

En el siglo XIX, la masonería francesa pondrá en circulación la versión cívica y política del Delta masónico, interpretándolo como el trinomio de la Revolución: Libertad, Igualdad, Fraternidad.

### *La pentalfa*

En el grado de Compañero, figura en un lugar destacado una estrella flamígera de cinco puntas con una letra G en su interior. Para los egipcios, una estrella de cinco

puntas significaba Dios y el número cinco (Horapolo: 239 y 94). La tradición de Occidente siempre ha asimilado el número cinco al hombre regenerado y ha tomado de Vitrubio el modelo iconográfico; así lo hicieron Leonardo da Vinci y los hermetistas: un hombre con los brazos extendidos y las piernas abiertas forma la figura de una estrella de cinco puntas, una pentalfa. Es uno de los significados que debería darse a la estrella flamígera de la masonería. El hombre-estrella de fuego es el hombre divinizado, pues Dios es fuego.

### *La letra G*

La letra G está presente bien sola, entre una escuadra y un compás, bien dentro del Delta. Su primer significado es Geometría, pues en los Antiguos Deberes medievales ingleses, la masonería es asimilada a esta ciencia. En las Constituciones de Anderson (edición de 1738), se dice que sin la Geometría, «los Hijos de Hermes [los masones] hubieran vivido como bestias brutas».[26] Como podemos suponer, esta afirmación se refiere al sentido «oculto» o sagrado de la geometría, y no al aspecto profano de dicha disciplina. Una vez más, Platón es la fuente de esta concepción doble de todas las artes y ciencias. En el *Filebo* (57d y 61d-e) se dice que:

> ... hay dos aritméticas y dos geometrías y otras muchas semejantes que dependen de ellas y tienen esa duplicidad bajo un único nombre común. (...) Y una ciencia distinta de otra ciencia, porque una apunta a lo que nace y perece, mientras que la otra atiende a lo que ni nace ni perece.

Se comprende pues que la masonería fuese asimilada a la geometría sagrada. Señalemos que el lenguaje hermético siempre tuvo presente la llamada Y pitagórica, utilizada para explicar que una misma letra, texto o símbolo tiene siempre dos significados, indicados por las dos aspas de dicha letra. La de la izquierda corresponde a la interpretación exotérica, histórica o moral, mientras que la de la derecha ofrece el sentido esotérico, hermético o sagrado del mismo texto, y el lector debe descubrir el sentido oculto que le abre el camino a la correcta interpretación, a la ciencia sagrada de la hermenéutica.

La letra G también puede significar *Gnosis*, en griego conocimiento, y si nos atenemos únicamente al mundo masónico de habla inglesa, correspondería a la inicial de *God*, 'Dios'.

26. *Les Constitutions d'Anderson*, edición de Georges Lemoin, Toulouse, SNES, 1995, p. 103.

*El templo*

El modelo en que se inspira el templo masónico es el templo de Salomón. Según las referencias bíblicas y arqueológicas, podría haber sido construido en el siglo X antes de Cristo (c. 960). De él procede una parte importante de la simbología masónica, como las dos columnas, llamadas Yajin (יכין) y Boaz (בעז).

El templo masónico está decorado con los signos del zodíaco porque la fuerza del cielo inspira, dinamiza y preside los trabajos de la construcción interior, pues el masón ha de construir o reconstruir en él el templo, o el cuerpo de la vida nueva.

En el judaísmo esotérico y en el cristianismo, el templo es la *Shejiná* o la Virgen María, la Casa de Dios, pues el esposo entrará en ella como en una unión pura, una hierogamia, lo cual también está presente en todas las escuelas y religiones históricas.[27]

Como ocurrió con los demás símbolos de naturaleza espiritual, en el siglo XIX se generalizó la idea de que el masón «levanta templos inmateriales a la virtud y al progreso».[28]



Bajo-relieves de la dinastía Han (siglo III antes de J. C.), en cuyo panel inferior están representados los fundadores de la nacionalidad china teniendo en la mano la escuadra y el compás.

*La escuadra y el compás*

Respecto a la escuadra y el compás, se los asocia desde antiguo, no sólo en Occidente, sino también –sirva como ejemplo– en la China del siglo III. La escuadra simboliza la tierra y con ella se dibuja un cuadrado, y el compás, el cielo, pues con él se traza un

27. Véase la obra de Raimon Arola: *El simbolismo del templo*, Barcelona, Obelisco, 1986.

28. L. Frau y R. Arús: *Diccionario Enciclopédico de la Masonería*, La Habana, La Propaganda Literaria, 1883, voz «Arquitectura».

círculo. Los dos siempre se presentan normalmente unidos, y su primer y más universal significado es la unión del cielo y la tierra.[29]

El Gran Arquitecto del Universo utiliza el compás para realizar su creación, pues el compás delimita, da forma, corporifica y ordena el caos del hombre para convertirlo en cosmos, o la piedra bruta se convierte en piedra cúbica y posteriormente en piramidal. La escuadra debe asociarse a la piedra cúbica, pues es necesaria para formarla (Négrier, 1990: 114).

En algunos rituales masónicos, un ángulo recto significa el corazón; a este ángulo recto, que está en el fundamento del ser humano, se dirige el compás del cielo para realizar el «trabajo masónico».

La tradición griega afirma que Pitágoras inventó la escuadra y Platón se refiere a ella como «ingeniosa» (*Filebo* 56b).

Finalmente, entre los muchos símbolos masónicos, cabe destacar los guantes blancos que los hermanos usan en las tenidas; simbolizan la pureza que deben tener quienes colaboran en la construcción del Templo interior, hecho de materiales puros, incorruptibles, que no son de este mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

ALCIATO (1993): *Emblemas*, Madrid, Akal.

AROLA, Raimon (2002): *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de Occidente Siglos XV-XVII*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.

— (1986): *El simbolismo del templo*, Barcelona, Obelisco.

*AXIS MUNDI*, Arenas de San Pedro (Ávila).

BAYLOT, Jean (1985): *La voie substitueé*, Genf-dervy-livres, p. 191.

BERTHELOT, M. (2001): *Los orígenes de la alquimia*, Barcelona, MRA ediciones.

BURCKHARDT, Titus (1982): *Principios y métodos del arte sagrado*, Buenos Aires, Lidium, pp. 1-3.

CATTIAUX, Louis (2000): *El Mensaje Reencontrado*, Tarragona, Arola Editors.

COOMARASWAMY, A. K. (1980): *La filosofía cristiana y oriental del arte*, Madrid, Taurus.

FOUCAULT, Michel (1974): *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

FRAU, L. y R. ARÚS (1883): *Diccionario Enciclopédico de la Masonería*, La Habana, La Propaganda Literaria.

GIRONA, Azriel de (1994): *Cuatro textos cabalísticos*, Barcelona, Riopiedras.

GUÉNON, René (1976): *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Madrid, Ayuso.

— (1957): *La Grande Triade*, París, nrf-Gallimard.

HOOGHVORST, Emmanuel d' (2000): *El Hilo de Penélope*, I, Tarragona, Arola Editors.

29. R. Guénon: *La gran triada*, Barcelona, Obelisco, 1986, pp. 125-130.

HERNÁNDEZ GUTIÉRREZ, A. S. (1998): *La estética masónica*, La Laguna, Graficolor.
HORAPOLO (1991): *Hyeroglyphica*, Madrid, Akal.
JÁMBLICO (1997): *Misterios de Egipto*, Madrid, Gredos.
JUMEAU, Olivier (2001): *Le Delta*, Fuveau, La Maison de Vie.
LEMOIN, Georges (ed.) (1995): *Les Constitutions d'Anderson*, Toulouse, SNES.
LENNEP, J. van (1985): *Alchimie*, Dervy-Livres.
LIGOU, Daniel (1992) (ed.): *Constitutions d'Anderson*, París, EDIMAF.
LYNXE, A. (2005): «Exégesis y hermenéutica», Colección La Puerta, *La interpretación de los misterios* 64, Tarragona, Arola Editors, pp. 23-42.
MAIER, Michael (2007): *La fuga de Atalanta*, Girona, Atalanta.
MARTÍN LÓPEZ, David (2009-2010): «Arte y masonería: consideraciones metodológicas para su estudio», *REHMLAC*, vol. 1, n.º 2, pp. 18-36.
MAZET, Edmond y André CRÉPIN (1983): «Les manuscrits Regius et Cooke», Grande Loge Nationale Française, *Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt* 6, pp. 44-121.
NAHMAN, Mossé Ben (1993): *LLibre de la redempció*, Barcelona, Biblioteca judaico-catalana.
NÉGRIER, Patrick (1990): *Les Symboles Maçonniques*, París, Télètes.
PANOFSKY, Erwin (1992): *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza Universidad.
PLUTARCO (1987): «Sobre Isis y Osiris», *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Akal.
PROCLO (1999): *Lecturas del Crátilo de Platón*, Madrid, Akal.
RIPA, Césare (1987): *Iconología*, Madrid, Akal.
SÁNCHEZ FERRÉ, Pere (2008): *La maçoneria a Catalunya (1868-1947)*, Premià de Mar, Clavell Cultura.
— (1997): «La geometría en los Antiguos Deberes de la masonería operativa», *Axis Mundi* 7, pp. 76-86.
— (2001): «La luz en la iniciación masónica», en *Gran Logia de España. Libro de Trabajos*, Tarragona, Arola Editors.
— (1998) (ed.): *La Constitución de 1723*, presentación, Barcelona, Alta Fulla.
*Travaux de la loge nationale de recherches villard de honnecourt*, Neully-sur-Seine (Francia).
VV. AA. (2000): *Manifiestos del Humanismo*, Barcelona, Península.

# LA MASONERÍA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XIX. ORTO Y OCASO

*Francisco López Casimiro*
Universidad de Granada

## JUSTIFICACIÓN

El título del presente artículo refleja como con un flash el establecimiento y el declive de la masonería en España. El establecimiento de la masonería moderna en España fue difícil. En pleno absolutismo borbónico, Iglesia y Monarquía no podían tolerar una asociación que escapara a su control. De modo que pronto sería condenada y prohibida. La Inquisición lo haría en 1738. Escasamente tres lustros más tarde, en 1751, lo haría el rey Fernando VI. El prof. Ferrer Benimeli demostró hace ya años que en el siglo XVIII no existió, de una forma orgánica, la masonería en nuestro país. Hubo logias y masones, pero formadas fundamentalmente por extranjeros. En la relación de logias existentes en el mundo publicada en 1787, no consta ninguna en España (Ferrer, 1989: 41). La masonería se establece en España a principios del siglo XIX. Tiene su edad de oro en el último tercio, tras la Constitución democrática de 1869 y a lo largo de la Restauración, especialmente en la década de los años ochenta. La crisis se inicia en el primer lustro de la década de los noventa. La guerra colonial y la acusación de connivencia de masones e independentistas sumirían a la masonería en una aguda crisis que no he dudado en llamar ocaso. Para hacernos una idea de la expansión de la masonería española en el siglo XIX basta compararla con el siglo XX. Las cifras son elocuentes: según el Banco de Datos del Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME), en el último tercio del siglo XIX, trabajaron en España en torno a 1.750 logias, a las que estuvieron afiliados unos 82.000 masones, frente a 229 logias y 64 triángulos con 5.000 masones entre 1900 y 1939.

## MARCO HISTÓRICO

La mayor parte del siglo XIX español, visto en perspectiva, se nos presenta convulso, revolucionario y con grandes cambios. Continúa la crisis del Antiguo Régimen de finales del XVIII y se inicia la revolución burguesa. Guerra y revolución: la invasión napoleónica provoca la Guerra de la Independencia y las Cortes de Cádiz intentan romper con el Antiguo Régimen y aprueban la primera constitución liberal. El reinado de Fernando VII es uno de los más negros de nuestra historia. Su regreso tras la derrota napoleónica y el restablecimiento del absolutismo significan un retroceso. Salvo en el trienio liberal, el sexenio negro y la llamada «década ominosa» son años de falta de libertad y represión, de pronunciamientos y partidas negras. Con su muerte y la cuestión sucesoria se produce la guerra carlista.



General Prim, jefe del Gobierno, eminente masón.

El reinado de Isabel II, hija de su cuarto matrimonio, las regencias de María Cristina y Espartero y la mayoría de edad de la reina cuando cumple los trece años no propician la estabilidad político-social. El pronunciamiento del almirante Topete de acuerdo con los generales Prim y Serrano pone fin al reinado.

El Sexenio democrático (1868-1874) fue un período de grandes cambios, más sobre el papel que en la realidad social. La sola enumeración de los cambios políticos ensayados muestra la inestabilidad política: gobierno provisional del general Serrano, monarquía democrática de Amadeo de Saboya, I República y de nuevo Serrano en el gobierno provisional.

El pronunciamiento de Martínez Campos y el restablecimiento de la monarquía borbónica en la persona de Alfonso XII, la Restauración, inaugura en España un largo período de estabilidad, que ni la muerte del rey en 1885 ni la regencia de M.ª Cristina, su viuda, alteran. La Constitución de 1876 y el turno pacífico de los partidos, obra de Cánovas y Sagasta, pese a algunos pronunciamientos republicanos, propician esta estabilidad. A finales del siglo se reanuda la guerra colonial y España perderá Cuba, Filipinas y Puerto Rico, los últimos florones de nuestro imperio colonial.

Económica y socialmente, los cambios en la España del siglo XIX serán de menor entidad. Pese a las desamortizaciones, no se modernizará la agricultura, y España seguirá siendo durante muchos años un país agrario, poblado por jornaleros sin tierras y arrendatarios pobres. La industrialización fue lenta y tardía, localizada en los focos catalán y vasco.

La sociedad española, aunque a lo largo del siglo duplicó su población, siguió siendo rural y con un altísimo índice de analfabetismo. Según el censo de 1877, el 72,3% de la población activa trabajaba en la agricultura y el 72% del total de la población era analfabeta.

En cuanto a la cultura, en el último tercio del siglo, en muy determinados círculos intelectuales, se difunde el krausismo y, tras la «Gloriosa», se establece la libertad de expresión con la consiguiente proliferación de periódicos. Se inicia un proceso de secularización al que se enfrentarán las fuerzas más reaccionarias, especialmente la Iglesia. En 1876 un grupo de profesores encabezados por Giner de los Ríos crearon la Institución Libre de Enseñanza. Pero todavía en 1900 casi el 64% de los españoles eran analfabetos.

Si comparamos España con Inglaterra el contraste no puede ser mayor. Isabel II y la reina Victoria fueron contemporáneas. Aquélla, diez años más joven, reina veinticinco años, entre 1843 y 1868; Victoria reina entre 1837 y 1901, sesenta y cuatro años. Inglaterra acumuló un inmenso imperio colonial y España perdió el suyo.

## ESTABLECIMIENTO DE LA MASONERÍA

Los verdaderos orígenes de la masonería en España hay que situarlos en la Guerra de la Independencia, cuando se introduce la masonería bonapartista. De ella sería Gran Maestre el propio José Bonaparte. En la España dominada por los franceses proliferaron las logias de «afrancesados», de funcionarios y militares, de médicos, abogados, profesores, eclesiásticos y artesanos. Esta masonería fue un instrumento de control político. De modo que, cuando los franceses se retiraron, apenas quedaron logias de obediencia francesa en España.

Tres meses antes de la promulgación de la Constitución de 1812 la Real Cédula del Consejo de Regencia de 21-I-1812 confirmaba el Real Decreto de Fernando VI de 2-VII-1751 por el que se prohibía la masonería, de modo que la gran influencia atribuida a la masonería en las Cortes de Cádiz, hasta el extremo de afirmarse que los diputados doceañistas estaban dirigidos por las logias, no tiene fundamento (Ferrer, 1987, I: 112). Muchos españoles asociaron la masonería con el dominio francés, y ser masón no era patriótico.

A su vuelta, Fernando VII restablece el absolutismo y persigue y castiga las ideas liberales. Restablecida la Inquisición, un edicto de ésta prohibía y condenaba la masonería. En este contexto se ha asignado un importante papel a la masonería en las conspiraciones liberales. Existe cierta confusión entre masonería y sociedades secretas. Se han calificado de «Gran Conjuración Masónica» los movimientos liberales de 1817. J. A. Ayala (2009: 46-51) ha encontrado referencias documentales del establecimiento de logias en Murcia y Cartagena y de las relaciones con ellas de Van Halen y del brigadier Torrijos y la correspondencia con Granada. Para este autor, la afiliación masónica del conde de Montijo, capitán general de Granada, está fuera de duda. Desde la ciudad de

la Alhambra «la masonería prestó apoyo a diversos pronunciamientos y, especialmente, al que en ese año de 1817 dirigió en Cataluña el teniente general Luis Lacy». A. Valín (1991: 51-52) estudió la logia *Los Amigos del Orden*, de La Coruña, en el contexto del sexenio negro fernandino. Cree significativo que las «tres luces del taller» en 1817 fueran los tres militares insurrectos más comprometidos y con mayor acopio de responsabilidades en Galicia en la conspiración de Riego. Díaz Lobón (1982: 146-160) ha atribuido a la intervención de la masonería granadina la conspiración de 1817. Sin embargo, J. A. Ferrer (1987: 19) niega incluso que el conde de Montijo fuese Gran Maestre y considera que la intervención de la masonería en la Gran Conjuración de 1817 es una deformación histórica. De cualquier manera, en la memoria colectiva permaneció el recuerdo de los hechos de 1817, de modo que la logia *Alianza de 1817* eligió este nombre porque sus fundadores se consideraban sucesores de la que decían había existido en 1817 (López Casimiro, 2000: 35-36).

También se ha hablado de la contribución de la masonería a la revolución de 1820, incluso se ha atribuido militancia masónica a Rafael Riego. Durante el Trienio liberal, con el restablecimiento de las libertades públicas, se produjo un cierto prestigio y renacer de la masonería y de las sociedades secretas, como la de los «comuneros» y la de los «carbonarios». Emilio de Diego (1987, II: 451-466) contabiliza hasta 51 clérigos masones. En las 5 legislaturas del Trienio liberal relaciona 73 diputados masones. De 76 ministros, 21 estaban afiliados a la masonería. Señala también una importante implantación en Galicia y Extremadura. El problema aquí es la documentación, porque sólo existe la policial del Archivo General de Palacio. Sólo se ha encontrado documentación de 3 logias. La masonería de finales del XIX estuvo obsesionada en buscar héroes nacionales a quienes vincular con la Orden; a ello contribuyó la obra de Nicolás Díaz y Pérez, pero también –en el otro extremo– la historiografía reaccionaria. Incluso para historiadores conservadores como Comellas (1958: 136), todas las conjuras y pronunciamientos para restablecer las ideas liberales «fueron trazados por la masonería».

Repuesto Fernando VII en la plenitud del poder absoluto, persiguió sañudamente a liberales y masones, que no tuvieron mejor salida que el exilio. El 7 de marzo de 1825 fue sorprendida en Granada una logia en el momento de llevarse a cabo una iniciación. Un real decreto de Fernando VII, de 21 de agosto, daba un plazo de tres días para que fueran ajusticiados. Fueron ajusticiados cinco militares y dos paisanos cogidos «in fraganti» (Díaz y Pérez, 1894: 101).

Muerto Fernando VII, en plena guerra carlista, María Cristina, reina gobernadora, firmó el Real Decreto de 26 de abril de 1834 por el que se amnistiaba a los masones y se les facultaba para ocupar cargos, aunque se condenaba a quienes siguieran perteneciendo a las sociedades secretas. Escasamente un lustro más tarde, en diciembre de 1838, Pedro Lázaro creó el Grande Oriente Nacional de España. Por las mismas fechas trabajaba en Granada la logia *Valor y Constancia*, que hasta la creación de la obediencia española dependió del Grande Oriente Lusitano. Estaba constituida por ocho hermanos. Según Ferrer Benimeli (1987, I: 173), la logia *Valor y Constancia* formaba parte de una maso-

nería politizada, por lo que se refiere a ella como «logia o sociedad política», pues en el membrete de sus documentos se autotitulaba «Sociedad Política y Masónica».

Ha sido un lugar común afirmar que los orígenes de la masonería en España había que situarlos en la Guerra de la Independencia, cuando se introduce la masonería bonapartista. De modo que, cuando los franceses se retiraron, apenas quedaron logias en España. Parece que existiese como un paréntesis, un desierto masónico de más de medio siglo, entre 1814 y 1869. Probablemente tengamos que revisar esta tesis. En el último Symposium Internacional de H.ª de la Masonería Española, celebrado en octubre pasado, en Almería, se han presentado sendas comunicaciones sobre las relaciones de masones españoles con la logia *San Juan*, de Gibraltar; ello explicaría la rápida proliferación de la masonería durante el Sexenio democrático y todo el último tercio del siglo XIX. Según K. F. Sheriff (2009), los registros y la documentación de la citada logia proporcionan testimonios realmente asombrosos sobre la continuidad de la actividad masónica en Gibraltar a partir del primer tercio del siglo XIX, que sembraría la semilla necesaria para el desarrollo de la Orden treinta años más tarde. La documentación demuestra que, pese a todo, la masonería española nunca fue erradicada, sino que continuó desarrollándose, incluso en esos años oscuros de la Década Ominosa. La logia *San Juan* se convirtió en una logia española bajo los auspicios de la *Gran Logia Unidad*, de Inglaterra. En esta tesis abunda Morales Benítez (2009), quien afirma que desde el primer tercio del siglo XIX se ha documentado la presencia de españoles en los talleres masónicos pertenecientes a Gibraltar, sobre todo en la logia *San Juan*. De modo que en Gibraltar se mantuvo, de alguna manera, la tradición masónica española durante los largos años de persecuciones. Algunos historiadores han querido ver en este enclave uno de los focos de irradiación del masonismo en la Península, así como una de las posibles explicaciones de la explosión masónica que se produjo tras la revolución de 1868. Incluso durante los años de la crisis finisecular, que desmanteló la estructura organizativa de la Orden en España, en la colonia continuaron operando masones españoles.

## LA MASONERÍA Y LA INDEPENDENCIA DE LA AMÉRICA HISPANA

También ha caído sobre la masonería la responsabilidad de la independencia de la América hispana. En nuestros días, Ricardo de la Cierva afirma que la intervención del general Morillo y la intervención en contra del «masón» Riego y el «masón» Juan Álvarez de Mendizábal frustraron el envío de la segunda escuadra. Añade que Ayacucho fue una pantomima masónica. Por fortuna tenemos estudios más serios y rigurosos. Sobre la masonería española y América se han celebrado 3 symposia internacionales, en Cáceres (1993), Zaragoza (1995) y Barcelona (1999). En el siglo XVIII sólo existían logias en la América hispana en Cuba, Argentina, Nicaragua y Santo Domingo. La masonería se introduce en Hispanoamérica en el siglo XIX. En la mayor parte de los casos la aparición de la masonería es posterior a la independencia. La logia *Lautaro*, establecida en Buenos Aires en 1812, estaba en relación con la *Gran Reunión Americana*

establecida por Miranda en Londres. Las logias *Lautaro*, secretas y políticas, creadas para implantar la independencia, tampoco eran masónicas. Se ha vinculado a los líderes de la independencia con la masonería. Simón Bolívar, del único que tenemos constancia, prohibió la masonería en 1828. No parece que hubiera una masonería que preparara la independencia, aunque existe una confusión entre masonería y sociedades secretas y entre logias masónicas y logias patrióticas. Para J. A. Ferrer (1987, I: 148), en la mayoría de los casos la masonería es bastante posterior a la independencia. Incluso se pregunta si «la presencia de la masonería en Hispanoamérica es causa o más bien consecuencia de la independencia».

## OBEDIENCIAS Y LOGIAS

Un grave problema de la masonería española decimonónica fue su división y, como consecuencia de ella, la anarquía y rivalidad entre los distintos orientes. La sola enumeración de las obediencias que trabajaron da una idea del problema y explica los cambios de obediencia de muchas logias y el enfrentamiento entre los distintos orientes. Cuando antes dije que trabajaron en España 1.470 logias incluía entre ellas las de las colonias; hay que advertir que esta cifra tiene un valor relativo, porque los cambios de obediencias hacen que algunas logias hayan sido contadas dos y hasta tres veces.

He aquí los Grandes Orientes más importantes a los que se acogieron las logias españolas:

- El Grande Oriente Nacional de España (GONE), fundado en Lisboa en 1838. Acogió 331 logias, 242 en España.
- El Grande Oriente Lusitano Unido (GOLU) tuvo 26 logias portuguesas y 45 españolas.
- El Gran Oriente de España (GODE) constituido en 1870. Fueron grandes maestres Ruiz Zorrilla (1870) y Sagasta (1876). Acogió 496 logias, 350 en España.
- La Confederación Masónica del Congreso de Sevilla (1878).
- El Grande Oriente Ibérico (GOI), escisión del GONE a la muerte del marqués de Seoane. Un centenar de logias.
- El Gran Oriente Español (GOE). Fusión con el GONE de Ros (4-IV-1888). Con 248 logias, 143 en la metrópoli.
- La Gran Logia Simbólica Española de Memphis y Mizraim, 1889. En 1898 tenía un centenar de logias.
- Las logias de adopción. El GOE admitió a mujeres en las logias para constituir logias de adopción (Ferrer, 1989: 49-56).

Esta gran floración de logias, que se produjo durante el último tercio del siglo, especialmente entre los años setenta y ochenta, puede llamar a engaño. La vida de numerosas logias era corta, especialmente en los pueblos. La penuria económica era

una preocupación constante en la mayoría. En Extremadura, las logias *Pax Augusta*, de Badajoz, y *Emérita Augusta*, de Mérida, tuvieron una vida de unos tres lustros. Sin embargo, el resto oscila entre los 3 o 4 años, incluso menos. En Granada ocurrió algo similar: la *Alianza de 1817* trabajó entre 1876 y 1892 y la *Beni-Garnata* entre 1883 y 1896, pero la *Luz Accitana*, de Guadix, que levantó columnas en 1884, debió abatirlas antes de 1888. Aunque la masonería es una sociedad iniciática, «imprime carácter», de modo que el iniciado es masón para siempre, la vida activa de la mayoría de los iniciados tampoco era larga. Pocos eran los que, cuando abatía columnas su taller, se afiliaban a otro. En los cuadros lógicos se constata al principio gran dinamismo con numerosas altas, pero eran pocos los que permanecían hasta el abatimiento de columnas del taller. Muchos «entraban en sueños» o eran «irradiados» por falta de asistencia y pago.

## LA MASONERÍA Y LA MUJER

En las circunstancias socioculturales en las que aparece la masonería especulativa, las mujeres, si estaban solteras, dependían del padre y de casadas, del marido. Ello explica que, por las Constituciones de Anderson, quedaran excluidas. Para ingresar en la masonería era necesario ser *libre* y de buenas costumbres. La regularidad inglesa todavía sigue impidiendo la iniciación de mujeres. El Gran Oriente Francés, sin embargo, a finales del siglo XVIII, creó «la masonería de adopción» o de damas. Estas logias dependían de una regular, y el venerable o un vigilante debían presidirlas acompañados por la Maestra Presidente. En la logia *Les Libres Penseurs* al oriente de Pecq, se inició a la primera mujer, la periodista María Deraisme, en enero de 1882. Ello desató una gran polémica. Una década más tarde, en abril de 1893, decepcionada, María Deraisme –con el apoyo de Georges Martin– creó la obediencia del «Derecho Humano», cuyo objetivo era y es hacer posible la igualdad entre hombres y mujeres en la masonería (Lacalzada, 2007: 15-35).

En España, en la década de los años setenta, pese a lo dispuesto en las *Constituciones* de Anderson, se empiezan a iniciar a mujeres en el Rito de Adopción bajo la dependencia o subordinación a la masonería masculina. Todavía en 1892, Caballero de Puga, Gran Secretario del GONE (1892: 6), tras reconocer que el papel de la mujer en la educación de los hijos era una razón de peso para admitirla en la masonería, explicaba el rechazo a la mujer de la masonería inglesa «tanto porque creyera que la seriedad de los estudios filosóficos podría sufrir detrimento con su presencia cuanto por el temor que la reunión de ambos sexos pudiera dar lugar a que el amor, con su incuestionable influjo, hiciese olvidar los lazos fraternales, o que la mujer, indiscreta por falta de ilustración, revelase los misterios francmasónicos». La presencia de mujeres en logias masculinas fue muy minoritaria. En Extremadura sólo existe constancia de la presencia de una mujer, Soledad Acedo, simb. *Alicia*, grado 3.º, en la logia *Pax Augusta*, de Badajoz. Era la esposa de un masón en cuya casa se celebraban las tenidas. En Granada consta también la presencia de una mujer, Dolores Gallego, simb. *Mariana Pineda*, grado 1, en la logia *Granada*

*n.º 272*. No obstante, en Loja trabajó una logia de adopción con trece afiliadas, dependiente de la *Luz del Porvenir n.º 179*.

¿Qué mujeres se afiliaban a la masonería? Se conoce la afiliación de mujeres de relieve como Rosario Acuña, Amalia Domingo Soler, Ángeles López de Ayala, Amalia Carvia o Belén Sárraga. Eran mujeres de ideas avanzadas y de cierta cultura, muchas librepensadoras, que luchaban por la igualdad de sexos. ¿Qué objetivos tenían? Su emancipación, alfabetización y culturización. Fueron los hombres los que tomaron la iniciativa en la emancipación de la mujer, «feminismo de hombres». En Francia fueron los hombres los que se impusieron para que existiese igualdad también entre hombres y mujeres en la masonería.

En la documentación de las logias y en la prensa afín se constata la preocupación de la masonería por la educación de la mujer. Se denunciaba que era víctima de los confesionarios. La ignorancia de la mujer era muy grande, no sólo en la educación, también en la alimentación, higiene, vestido, juegos y diversiones. En Granada, los masones fueron los primeros en preocuparse de la educación y emancipación de la mujer. Rafael García Álvarez denunció la marginación de la mujer, que dependía de su falta de instrucción, y que las diferencias con el hombre se debían a la educación. Una hija de Anselmo Arenas fue la primera mujer alumna de la Facultad de Farmacia. El Gran Oriente Español publicaba en su *Boletín*, haciéndolo suyo, un discurso sobre «la emancipación de la mujer» del médico militar Germán González Romero, secretario de la logia *Reforma n.º 75*. El reglamento de régimen interno de ésta autorizaba la iniciación de mujeres para constituir una logia de adopción. El orador decía que la ignorancia y las falsas ideas sobre la masonería habían apartado a las mujeres de los talleres y las habían inducido a «mirar con horror a sus libertadores». Afirmaba que era la masonería la que se había preocupado por las mujeres. Las religiones las habían fanatizado apartándolas del estudio y de la investigación de la ciencia y de la filosofía, «basadas en la razón». La masonería sería para la mujer una auténtica escuela de formación. «La mujer que ha atravesado los umbrales de nuestros templos, si era frívola, se hace reflexiva, si ociosa y voluptuosa, activa, laboriosa y honrada, constituyendo un tesoro de amor y de virtudes que la hace ser la felicidad del hogar doméstico, y útil bajo todos los conceptos en la sociedad que la rodea». Por todo ello, la mujer necesitaba ser «educada bajo la égida de la doctrina masónica si ha de ser un modelo de virtudes y de ilustración, que pueda legar a sus hijos y a las generaciones venideras el fruto bendecido de sus trabajos masónicos» (López Casimiro, 2000: 131-134).

De cualquier manera, se puede afirmar que, en la España del siglo XIX, la presencia de las mujeres en las logias fue más bien testimonial.

## MASONERÍA Y MILICIA

En los cuadros lógicos se constata la presencia significativa de militares. La afiliación de militares a la masonería está documentada desde antiguo. G. Demerson estudió

la logia *La Reunión Española*, constituida por marinos españoles en 1801, estando la escuadra española fondeada en la ciudad francesa de Brest. Sabemos de varias logias constituidas por militares españoles en Francia tras la Guerra de la Independencia. La primera logia exclusivamente militar, en suelo español, de la que tenemos noticia fue *Los Amigos del Orden*, de La Coruña, que probablemente no llegara a constituirse regularmente (Valín, 1991: 51-52). Sobre el papel del ejército y la masonería en la revolución liberal en España se ha apuntado «la creación del constructo: militar, liberal, masón» (Valín, 2008: 155-163).

Ya en la Restauración, según una estadística del GONE de 1882, sólo en esta obediencia, de 14.358 miembros, 1.094 eran militares, o sea el 7,61%, mientras que el número de magistrados, jueces, fiscales y abogados era de 1.033, un 7,20% (Ferrer, 1987, II: 10).

En mi estudio sobre Granada encontré dos logias compuestas exclusivamente por militares: *La Luz Granadina n.º 19* e *Hijos de la Luz n.º 193*, que trabajaron entre principios de la década de los setenta y los primeros años ochenta. A la masonería granadina perteneció un considerable número de militares; algunos incluso tuvieron una importante participación en la vida de los talleres ocupando relevantes cargos directivos. Pero lo significativo de las citadas logias es que se trataba de talleres integrados exclusivamente por militares. Las dos se acogieron bajo los auspicios del Gran Oriente de España. Trabajaron en Granada en el intervalo de una década.

De la *Luz Granadina n.º 19* poco he podido averiguar. No existe documentación. Según el *Boletín Oficial del Gran Oriente de España*, era una logia de militares que trabajaba en la primavera de 1871. A juzgar por el número de orden debió de ser la logia más antigua de Granada, de las acogidas al Gran Oriente de España. A la discreción habitual en los talleres masónicos habría que añadir aquí el hecho de que sus miembros eran militares, de modo que creo que se trataba de una logia secreta. Ello explicaría que no haya podido averiguar el nombre de ninguno de los hermanos que formaron parte de ella.

De la logia *Hijos de la Luz n.º 193* tampoco se conserva documentación, sin embargo de ella existen más referencias. Debió de iniciar sus actividades a finales del invierno de 1882, pues en abril se le extendió la Carta-patente. Sólo se conocen los nombres del venerable y del secretario.

«Grandes son las dificultades de todo género que hay que vencer para en el mundo mas.·. realizar un acto como éste; pero las que a nosotros se nos han presentado por pertenecer todos los OOb.·. que componen este Tal.·. al regimiento de infantería las Antillas, número 44, donde la más ligera indiscreción traería fatales consecuencias, superan a cuanto se diga». Los objetivos del nuevo taller eran:

> Combatir por los medios legales a los enemigos del progreso, mantenedores del oscurantismo y del error, y a los sectarios del fanatismo y la superstición, he ahí nuestras constantes aspiraciones; y completamente dichosos nos consideraremos si con nuestro grano de arena podemos contribuir a la realización del bello ideal de la Masonería, que es a lo que todo aquel que lleva el honroso título de Masón debe aspirar. (López Casimiro, 2000: 14-17).

Escasamente tres años de vida tuvo esta logia. No creo que las logias *Luz Granadina* e *Hijos de la Luz* sirvieran de cobertura o tapadera de un ambiente conspirativo y preparatorio de alguna intentona o sublevación militar. En la prensa granadina de la época, ni siquiera en la carlista, tan presta a involucrar a la masonería en cualquier hecho oscuro, no he encontrado ninguna acusación. No creo que hubiera relación de la logia *Hijos de la Luz* con la Asociación Republicana Militar (ARM). Ciertamente existen algunas coincidencias. No se puede, sin embargo, afirmar que la logia fuera la tapadera en Granada de la ARM. La ARM y la logia *Hijos de la Luz* nacieron por las mismas fechas. Se trataba de una sociedad secreta. Era una asociación exclusivamente militar. El objetivo de la ARM era derrocar por la fuerza la monarquía implantada por el pronunciamiento de Martínez Campos en Sagunto y restablecer la república. Tampoco parece existir relación entre la disolución de la logia *Hijos de la Luz* y los pronunciamientos republicanos de la década de los ochenta. El de Badajoz, que en otro lugar he estudiado, se llevó a cabo el 3 de agosto de 1883, año y medio antes. El pronunciamiento de Villacampa fue en septiembre de 1886. Hacía ya año y medio que la *Hijos de la Luz* había desaparecido.

Cabría preguntarse por el papel que jugó la masonería en ambos pronunciamientos. Existe constancia documental de ayuda económica por parte de numerosas logias: en el caso de Badajoz, a los militares exiliados y en el de Villacampa, a los penados. En este último caso, era presidente Sagasta, y Segismundo Moret y el almirante Beranger formaban parte del Gobierno, de modo que algunos atribuyeron el indulto a la masonería (Ferrer, 2007: 176-178).



Práxedes Mateo Sagasta, Gran Maestre del Grande Oriente de España.

## MASONERÍA Y POLÍTICA

En el Reglamento de la Gran Logia de Inglaterra «... las discusiones de orden religioso y político están estrictamente prohibidas». En las *Constituciones* de Anderson, en el artículo 2.º se puede leer: «Un masón es un sujeto pacífico para con los poderes civiles, en cualquier lugar que resida o trabaje, y no debe inmiscuirse jamás en complots y conspiraciones contra la paz y el bienestar de la Nación». En el reglamento de numerosas logias se prohíben taxativamente las discusiones de política y religión. A título de ejemplo, el reglamento de las logias *Beni-Garnata* y *Alianza de 1817*, en el artículo 33,

disponía que el venerable podía ordenar quemar, sin dar siquiera lectura de ellas, aquellas proposiciones que considerase que no debían discutirse, *especialmente las relativas a religión o política* (López Casimiro, 2000: 43).

Pese a cuanto antecede, no se puede afirmar sin matices que la masonería sea una institución apolítica. Las ideas de Locke, padre del liberalismo moderno, impregnaron las *Constituciones* de Anderson. Consecuente con sus orígenes, la masonería ha defendido las libertades y los derechos humanos. Ha luchado por la abolición de la esclavitud y de la pena de muerte. En España, la actuación también dependía de la obediencia. El GONE era más elitista; el GODE, el GOE y el GOI eran más políticos y democráticos. A mi juicio, la ideología política debió de preceder a la afiliación masónica; de modo que se podría decir que fueron antes liberales, demócratas o republicanos que masones, y que buscaron en las logias un lugar de encuentro. Las logias sirvieron también de vehículo de propagación de las ideas liberales. Allí los hermanos se habituaban a la participación y a las prácticas democráticas como las elecciones anuales para elegir a los cargos del taller. En el frontispicio de las planchas (escritos) masónicas aparecen generalmente las siglas L. I. F. (Libertad, Igualdad y Fraternidad).

La masonería –como institución– se ha abstenido de intervenir en luchas partidistas, aunque sí lo ha hecho ante grandes acontecimientos. Los masones, sin embargo, han formado y forman parte de distintos partidos políticos, incluso del partido conservador.[1] La nómina de políticos masones es muy extensa. Tenemos conocimiento de concejales, alcaldes, diputados y hasta ministros masones. Antes he hablado del Trienio liberal. Françoise Randouyer (1989: 55-103) ha estudiado las Cortes del Sexenio Democrático. En el catálogo de diputados señala 28 masones, de ellos 11 progresistas, 4 demócratas, 11 republicanos y 2 unionistas. En la elección de Amadeo de Saboya, 15 votaron por éste, 2 por el duque de Montpensier y 11 por la República. Los masones durante el Sexenio pertenecieron a una amplia gama de partidos. Los enfrentamientos entre Ruiz Zorrilla y Sagasta hicieron inviable la monarquía de Saboya. En el primer gobierno de Amadeo de Saboya, 5 ministros eran masones. Hasta 7 presidentes del Gobierno pertenecieron a la Orden del Gran Arquitecto del Universo; de ellos 3, Prim, Ruiz Zorrilla y Sagasta, en el siglo XIX. ¿Significa esto que la masonería hace política? Habría que ponerse de acuerdo en qué es hacer política (Ferrer: 380). El GOI declaraba:

> La masonería es eminentemente política; y política ha hecho, política hace y política hará, mientras exista, por más que su política no sea la de los clubs ni la de las barricadas. (...) La redacción del *Boletín de Procedimientos* tiene un gran honor en que se apostrofe de política, y política franca y leal, porque en su conciencia está calcado el deber de todo buen patriota, que quiere para su patria Libertad, Justicia y Moralidad (*Boletín de Procedimientos n.º 2*, 1890).

1. «La masonería ha resultado bastante favorecida en las últimas elecciones municipales, en las que ha triunfado un número considerable de hermanos, siendo de notar que varios de ellos pertenecen al partido conservador» (*Boletín del Grande Oriente Nacional de España*, 31-XII-1893, n.º 156, «Noticias varias»).

## MASONERÍA Y REPUBLICANISMO

En la Restauración, las distintas obediencias no tuvieron la misma opción. Hay que señalar que los Grandes Maestres del GOE también difirieron: Morayta era republicano y Simarro, reformista. Fue, no obstante, el republicanismo la opción política más generalizada entre los masones.

En Badajoz, de 315 hermanos, 91 eran republicanos, el 30%. Pero sólo pude conocer la militancia política de 97; en ese caso habría que decir que eran el 91% de los que se sabe su militancia (López Casimiro, 1992*a*: 307-308). En Granada fueron numerosos los masones que participaron en la vida pública formando parte de distintos partidos liberales, democráticos y republicanos. De 710 hermanos, sólo de 102 se conoce su filiación política, de 95 consta su militancia republicana, de modo que el 93% de los masones de los que conocemos su militancia eran republicanos. Entre 1877 y 1902 formaron parte del Ayuntamiento 248 concejales; 27 formaron parte de distintas logias granadinas y 22 de ellos militaron en el republicanismo, 11 progresistas, 5 posibilistas, 4 federales, 1 centralista y 1 republicano socialista. Hay que resaltar también que se trataba de la elite dirigente: diputados, alcaldes, concejales y miembros de los comités (López Casimiro, 2000: 335-342).

¿Cabe afirmar que la masonería en España propugnó la república como forma de gobierno? Creo que los masones eran profundamente liberales, demócratas y, en su inmensa mayoría, no reconocían como democrática la Restauración instaurada por el pronunciamiento militar de Martínez Campos en Sagunto. Eran muchos los que veían una cierta identidad entre democracia y república, de modo que eran republicanos por ser demócratas.

## PRENSA MASÓNICA Y ANTIMASÓNICA

La prensa empieza a adquirir especial importancia en el Sexenio Democrático. Los cambios políticos producían abundante material periodístico para un público ávido de noticias. No obstante, se trataba, más que de un medio de información, de un instrumento de propaganda política. Al amparo de las libertades reconocidas en la Constitución de 1869 se produjo una verdadera floración de periódicos. Con la Restauración, sin embargo, se originó un significativo reflujo que duraría hasta 1881. Con la llegada de los liberales al poder, sobre todo a partir de la Ley de Policía de Imprenta de 1883, llegaría una nueva floración de cabeceras de prensa. La crisis de 1898 y la pérdida de las colonias afectaron también a la prensa española, pues quedó desacreditada por su irresponsable posición belicista.

Las tiradas de la prensa eran bajas. No otra cosa cabe deducir del bajísimo nivel de vida y del altísimo índice de analfabetismo. De modo que la influencia de la prensa no debía de ser significativa para la mayor parte de la población. Sin embargo, los sectores más dinámicos de la sociedad, como los intelectuales más avanzados, los republicanos,

los librepensadores y los francmasones, se aventuraron a lanzar periódicos a la calle. La masonería necesitaba a la prensa; tenía que contrarrestar la influencia clerical, actuar en la sociedad y en la cultura o, al menos, defenderse de los ataques de los periódicos ultracatólicos, carlistas e integristas. Sí hubo varios periódicos afines a la filosofía y a los valores defendidos por la Orden del Gran Arquitecto del Universo. Asimismo fue significativa la presencia de masones –como directores, redactores o colaboradores– en numerosos periódicos. También fueron numerosos los órganos de prensa carlistas e integristas que hicieron razón de ser de su existencia la lucha contra la masonería.

La influencia de la masonería en la prensa no fue despreciable. En Madrid, Nicolás M.ª Rivero fundó el periódico demócrata *La Discusión*; Luis Blanc y Roque Barcia colaboraron en *La Igualdad*, republicano federalista; Miguel Morayta dirigió *La Reforma*; Práxedes Mateo Sagasta, *La Iberia*, y Miguel Moya, *El Liberal.* Es fácil encontrar una ciudad o pueblo importante que tuviera un periódico afín a la masonería; sirvan de ejemplo *La Democracia Soriana* y *La Libertad*, de Béjar. Yo he estudiado la prensa de Extremadura y de Granada. En la primera, de 66 periódicos que se publicaron entre 1875 y 1902, 14 estuvieron dirigidos por masones. Pero no sólo el número era relevante –casi la cuarta parte–, sino que los periódicos dirigidos por masones fueron los de más larga vida y de mayor tirada (López Casimiro, 1992*b*). En la Hemeroteca de la «Casa de los Tiros» se conservan existencias de 136 periódicos de Granada y provincia, del último tercio del siglo XIX, y de al menos 32 de ellos consta que fueron dirigidos por masones (López Casimiro, 2000: 304). En otros muchos he podido leer colaboraciones frecuentes de eminentes miembros de las logias granadinas. Los masones utilizaron discretamente la prensa política como vehículo de expresión de ideas y proyectos filantrópicos, progresistas y promasónicos. La revista *El Taller, Órgano de la Confederación Masónica del Congreso de Sevilla* (1880: n.º 10) recomendaba a los miembros activos de la masonería la difusión de su doctrina en la prensa profana. Disponía asimismo que se procurase insertar en los diarios o publicaciones periódicas afines al ideario masónico los artículos que por su índole lo mereciesen. Encargaba a las logias de la Confederación que «procurasen tener uno o varios miembros de sus cuadros en todos los círculos literarios y sociedades de interés público general, capaces de terciar en los debates que se suscitasen, llevando a ellos el espíritu de la masonería y las inspiraciones de su logia».

## CATÓLICOS Y MASONES: POLÉMICAS

La prensa afín a la masonería defendió los derechos y las libertades de los ciudadanos, la abolición de la esclavitud y de la pena de muerte, el sufragio universal, el restablecimiento del jurado, la separación de la Iglesia y del Estado, la libertad religiosa, la enseñanza laica, el matrimonio civil y el divorcio, la secularización de los cementerios o cementerios civiles, en definitiva, el laicismo. Propugnaba la tolerancia y la limitación de la religión en la esfera pública y liberar a la sociedad civil de la tutela clerical.

Esta avanzada línea editorial chocó frontalmente con las fuerzas reaccionarias. Los periódicos que defendían estas ideas fueron tachados de masónicos por la prensa ultramontana, que lanzó toda su artillería para atacar a la masonería, y los masones españoles se defendieron y terciaron en la polémica. El periódico promasónico *Diario de Badajoz* sostuvo una documentada, dura, agria y larga polémica con el semanario carlista *El Avisador de Badajoz*, defendiendo aquél la posibilidad de ser católico y masón, y esto entre el otoño de 1883 y el invierno de 1884, poco antes de la publicación de la encíclica *Humanum genus*, de León XIII. El mismo *Avisador* llamó al matrimonio civil «torpísimo concubinato» y hasta «matrimonio perruno». También se opuso a los cementerios civiles y a la cremación de cadáveres, a la que calificaba de «chicharrones laicos». No menos beligerante se mostró contra la enseñanza laica, a la que llamaba enseñanza sin Dios, escuela atea; incluso decía que en Francia habían aumentado la criminalidad y los suicidios como consecuencia de la enseñanza laica (López Casimiro, 1993: 175-193).

Es, sin embargo, conocida la debilidad y hasta la penuria de la prensa católica. No podía compararse con la liberal ni en cuanto al número de publicaciones ni en cuanto a las tiradas. Según Cárcel Ortí (1985: 576), de más de 1.000 publicaciones diarias y periódicas, sólo 204 eran católicas. Además, mientras las liberales tenían una tirada de 1.600.000 ejemplares, las católicas no llegaban al 20%. Según el citado autor, este estado de tensión llevó a la intransigencia, por lo que cada periódico pensaba que no había otro camino para defender la verdad que el elegido por él. Los otros eran todos de perdición y quien los seguía estaba fuera de la Iglesia. La violencia con que unos lanzaban acusaciones contra otros era tal que no se sabía si discutían con católicos o adversarios.

## *EL SIGLO FUTURO* Y *LAS DOMINICALES DEL LIBREPENSAMIENTO*

Quizá estos dos periódicos puedan servir de paradigma, a nivel nacional, de prensa antimasónica y prensa afín a la masonería. *El Siglo Futuro* –«periódico pretérito», como sarcásticamente lo denominaban los redactores adversarios de la prensa liberal y de influencia masónica– fue fundado en 1875 por el carlista Cándido Nocedal. Desde su inicio desarrolló una campaña contra la Restauración, el liberalismo y, por supuesto, contra la masonería. Su objetivo, más que informativo, era ideológico. Tuvo mayor influencia de la que cabía esperar por sus tiradas, porque para la prensa carlista e integrista fue fuente indiscutible y numerosos artículos de *El Siglo Futuro* eran recortados por periódicos de provincias. En 1885, a la muerte de Cándido Nocedal, le sucedió en la dirección del periódico su hijo Ramón, que no heredó la jefatura del partido carlista. Enfrentado con el pretendiente a quien acusaría de liberal, dirigió la escisión integrista que se separó del carlismo en 1888 y al año siguiente constituiría el Partido Nacional Católico, del que sería órgano de expresión *El Siglo Futuro*. El integrismo es una especie de totalitarismo religioso, un catolicismo ultraconservador. Colaborador destacado del periódico integrista fue el polemista Félix Sardá y Salvany, autor de *El liberalismo es pecado*.

El semanario madrileño *Las Dominicales del Librepensamiento* fue fundado en 1883. Apoyado por las distintas obediencias masónicas españolas, fue un periódico que me atrevería a calificar de masónico más que de afín a la masonería, porque se podían leer en sus páginas noticias de levantamiento de columnas, de constitución de triángulos, de banquetes solsticiales y de trabajos de numerosas logias. Hizo además una defensa denodada de la masonería y de los masones. Sus fundadores fueron Ramón Chíes y Fernando Lozano, masones ambos. Colaboraron numerosos e importantes masones como Odón de Buen y Francos Rodríguez. Deben destacarse las numerosas colaboraciones de feministas como Ángeles López de Ayala, Rosario Acuña, Amalia Carvia, Belén Sárraga y Amalia Domingo. Fue un periódico republicano y de fuerte militancia laicista y anticlerical.


EL
LIBERALISMO ES PECADO.
CUESTIONES CANDENTES
POR
D. FÉLIX SARDÁ Y SALVANY, PBRO.,
director de la Revista popular.

BARCELONA.
1887.

*El liberalismo es pecado.*

Como diario afín a la masonería me atrevería a calificar a *El Liberal*, que dirigía Miguel Moya. Fue un periódico democrático que buscó la aproximación entre republicanos y liberales. Tuvo una línea editorial de discreto e inteligente anticlericalismo. En una serie de artículos titulada «Las religiones», que reprodujo *El Liberal* de Granada, defendía que todas las religiones concordaban en lo esencial y permanente como derivaciones de una sola y misma religión natural; que era un axioma la creencia en un Ser Superior así como el conocimiento de las reglas de la moral universal. La religión natural –afirmaba– es la madre de todas las religiones.

La influencia de los masones en la prensa en Granada fue considerable; al menos los siguientes diez periódicos no he dudado en calificarlos de promasónicos: *La Idea*, *La Tribuna*, *Quevedo*, *La Publicidad*, *La Alianza*, *La Nueva Prensa*, *Mefistófele*s, *El Liberal*, *La Federación*, *X* (López Casimiro, 2000: 304-328).

El diario *La Idea* se publicó entre octubre de 1869 y mayo de 1873. Fue no sólo defensor sino difusor de la masonería, «una congregación de hombres honrados, una hermandad de hombres libres, una sociedad de mártires y de amantes del prójimo...». Particular interés tiene la posición ante el problema religioso con la publicación de una «Carta de una cristiana a una católica granadina», contestada en la revista *La Alhambra* en «Carta de una católica granadina a una cristiana».

*La Tribuna*, en su defensa la secularización de los cementerios, se lamentaba de que el que profesase distinta religión de la católica debía fingir –en el solemne momento de la muerte para evitar el escándalo–, aunque para ello tuviera que morir mintiendo.

La prensa ultracatólica –carlista e integrista– llevó a cabo una constante e implacable labor periodística contra la masonería. La imagen que daba de ésta no podía ser más negativa: todos los males de España desde la Ilustración eran responsabilidad de la masonería. Para carlistas e integristas, liberalismo y masonería era una misma cosa. Existía una identidad entre «la secta masónica y la herejía liberal». En el último tercio del siglo XIX se publicaron en Granada una docena de periódicos ultras, pero fue en la década de los años noventa cuando proliferaron los periódicos carlistas e integristas. Como ejemplos de la prensa antimasónica granadina quiero citar los siguientes:

*El Lábaro*, semanario integrista, que se subtitulaba *Semanario Católico*, contó con la bendición del arzobispo y hasta con un censor eclesiástico. No creo haber encontrado ni un solo número de los 181 de la colección en el que no se atacase a la masonería y a los masones: las logias eran «escuelas de puñal, casas garitos, laboratorios tóxicos o venenosos». La masonería, una asociación demoníaca. Se mofó del darwinismo como obra masónica. Las escuelas laicas eran «escuelas sin Dios, centro de impiedad y de ateísmo, banderines de enganche para las logias masónicas». «La historia secreta de la masonería era una página de la inmoralidad y del crimen. La masonería aborrecía la virtud. El masón no era una persona, era una cosa despreciable». Contra esta campaña del semanario integrista los masones se vieron obligados a publicar un «Manifiesto» en el que hacían una exaltada defensa de la Orden, de sus fines y de su código moral, y una ruda crítica a los integristas y, sobre todo, a los jesuitas.

Asimismo integrista fue *El Triunfo, Periódico católico*, que también contó con el aval y el beneplácito del arzobispo Moreno Mazón. Para este periódico, la masonería estaba manchada por crímenes horrendos. Judaísmo y masonería estaban en connivencia, puesta de relieve en el «caso Dreyfus». «Pobre Francia en manos de judíos y masones».

Para la prensa tradicionalista e integrista, la masonería encarnaba todo lo vil y miserable del mundo moderno, por lo que le declaró una guerra sin tregua ni cuartel.

En el verano de 1889 el arzobispo de Granada, Moreno Mazón, publicó una pastoral en la que decía «rechazamos, anatematizamos y condenamos la secta masónica». Por las mismas fechas, José Reyes Huertas, simb. *Universo*, protagonizó una escandalosa conversión tras la realización de unos ejercicios espirituales. Los periódicos granadinos se hicieron eco y tomaron partido. *La Nueva Prensa* decía que los masones no se esconden; raro es el que oculta pertenecer a tan filantrópica orden. Para su ingreso es necesario creer en Dios como Ser Supremo y honradez a toda prueba. Condiciones especiales para sacrificarse por los demás (López Casimiro, 2000: 346-360).

## MASONERÍA Y RELIGIÓN

El teísmo masónico se manifiesta desde la misma invocación A.L.G.D.G.A.U. En las Constituciones de Anderson se prescribe: «Un masón no será jamás un estúpido ateo, ni un libertino irreligioso». El prof. Ferrer Benimeli (1986, IV: 59-180) ha recogido un

repertorio general alfabético de miembros del clero perteneciente a las logias masónicas del siglo XVIII. Innumerables sacerdotes, canónigos, cistercienses, priores, dominicos, varios obispos, arzobispos y cardenales. Cerca de 2.000 eclesiásticos. Como he dicho antes, las discusiones políticas y religiosas están prohibidas, y los reglamentos también las prohibían. En mis trabajos del último tercio del siglo XIX sólo he encontrado un sacerdote masón: Andrés Gómez de Somorrostro, canónigo arcipreste de la catedral de Segovia, que era el venerable de la logia *Esperanza n.º 96*, de aquella capital (López Casimiro, 2001, I: 371-394).

## LA IGLESIA CATÓLICA Y LA MASONERÍA

Ya en el siglo XVIII los papas Clemente XII, Benedicto XIV, Pio VII, León XII y Pio VIII habían condenado la masonería. Anteriormente, por motivos políticos, lo habían hecho los Estados absolutos. Con Pio IX y León XIII fue determinante el papel de las sociedades secretas en la unificación de Italia contra los Estados Pontificios, que puso fin al poder temporal de la Iglesia. León XIII, en la *Humanum Genus*, condenaba directamente la masonería por inhumana, atea y anticristiana. Esta condena volvió a la prensa afín a la masonería más agresiva. *Demófilo* (Fernando Lozano) decía comprender las iras del Papa contra la masonería. «Es lo que sucede –escribía– a la mujer que se pinta, cuando está al lado de la mujer hermosa. El Papado tiene el barniz del cristianismo; la masonería vive y respira cristianismo: de aquí los celos y la envidia de aquél».[2]



Papa León XIII, que condenó la masonería en la encíclica *Humanum genus*.

El anticlericalismo fue una reacción contra el clericalismo, contra la excesiva influencia de la Iglesia en los asuntos seculares, contra su situación política privilegiada, contra la preponderancia del clero. Pienso que si el anticlericalismo fue virulento se debió a que los ataques de los periódicos católicos fueron tremendos. Los aspectos religiosos no se ponían en duda. Los masones manifestaron en numerosas ocasiones que ellos eran los verdaderos cristianos, los que cumplían los preceptos evangélicos, y que los traidores a las enseñanzas de Cristo eran los católicos, sobre todo el clero. La moral masónica estaba recogida en el Código Masónico. Se escandalizaban los

2. *Las Dominicales del Librepensamiento*, reproducido por el *Diario de Badajoz*, 18-V-1884, «La masonería y el Papa», primera página.

masones de determinadas actuaciones de la Iglesia. Nicolás Díaz y Pérez escribió una serie de artículos bajo la denominación de «El que a Roma fue perdió su fe».

En España, había que hablar más bien de un antimasonismo clerical. La iniciativa fue de la Iglesia. Los masones lucharon por la secularización de la vida pública. Estaban en las antípodas de los valores e intereses de la Iglesia. Más que de anticlericalismo había que hablar de antijesuitismo. Los jesuitas eran la «bestia negra» para los masones.

## MASONERÍA Y OBRERISMO

Es conocida la militancia masónica de teóricos y líderes del movimiento obrero como Lafargue, Proudhon, Bakunin, Buonarroti, Fanelli o Malatesta y, en España, de Anselmo Lorenzo, Farga Pellicer, Fermín Salvochea o Ferrer y Guardia. Se ha relacionado la identidad de símbolos de la iconografía masónica con los obreristas, como el fraternal saludo de manos o la estrella flamígera asociada al compañerismo (Valín, 2008: 229).

El análisis de los cuadros lógicos muestra un componente fundamentalmente burgués. Una clase media formada por funcionarios, militares, médicos, abogados y medianos y pequeños propietarios integra mayoritariamente las logias. Se constata en los años ochenta la presencia de una pequeña burguesía: figuraban afiliados empleados, artesanos, tipógrafos, ferroviarios, pero éstos no se consideraban obreros. La penosa y hasta escandalosa situación de los obreros estuvo ausente de las preocupaciones de la masonería. Su visión de la cuestión social fue generalmente paternalista. Sí hay en la masonería española decimonónica una preocupación por la educación como medio de promoción social. La creación de algún Monte de Piedad y Caja de Ahorros fue iniciativa de algunas logias para luchar contra la usura. La beneficencia masónica, corolario del principio de la fraternidad universal, se destinaba no sólo a los hermanos y familiares, sino también a numerosos menesterosos. Los conflictos entre patronos y obreros, sin embargo, habían de resolverse partiendo de este principio de fraternidad universal y de ahí el rechazo de la lucha de clases y de cualquier planteamiento revolucionario. La denuncia del sistema capitalista y el planteamiento de reformas estructurales no fue objeto de los trabajos de las logias. Esto, amén de los gastos que ocasionaba la iniciación, explica la escasa presencia de obreros en los talleres. Como referencia señalo que, en las logias *Alianza de 1817* y *Beni-Garnata*, de Granada, los gastos de iniciación eran de 25 ptas.; por el diploma 5 ptas., por la cartilla del grado 1.º, 1 pta., y por la cuota mensual 2 ptas. Debo recordar que, por estas fechas, un carpintero, albañil o pintor ganaba entre 2,50 y 3 ptas. diarias. De modo que los primeros gastos a los que tenía que hacer frente el iniciado superaban lo que podía ganar en diez días de trabajo. Los «aranceles» de la logia *Reforma n.º 75* eran superiores aún en un 20%.

## ENSEÑANZA, CIENCIA Y MASONERÍA. EL DARWINISMO

La masonería, desde su etapa operativa en la Edad Media, ha mostrado siempre una vocación formativa. Los gremios de canteros se preocupaban no sólo de enseñar el oficio a los nuevos miembros, sino también de su formación humana, intelectual y moral. En la masonería moderna o especulativa, ya en la ceremonia de iniciación comienza la enseñanza esotérica, que continúa después en las tenidas llamadas de instrucción. Los ritos y símbolos son procedimientos para alcanzar el objetivo educativo. En la masonería moderna ya no hay que pulir la piedra más que de un modo simbólico. La piedra bruta es ahora el hombre que habrá de ir puliéndose, perfeccionándose, trabajando en las logias con otros hermanos mediante el aprendizaje y la interiorización de unos símbolos de grandes valores. La masonería constituye una auténtica escuela de formación humana (Álvarez Lázaro, 1996: 178-179). Los masones desarrollaron una importante labor en la educación y la cultura. La nómina de catedráticos, profesores y maestros masones es muy extensa. Pero es más importante subrayar que la educación puede y debe ser contemplada como una actividad interna habitual de la masonería, como ha explicado Cruz Orozco (1993: 95). Ciertamente la masonería ha tenido interés en la captación de docentes: un decreto del Grande Oriente Nacional de España disponía que los maestros no tenían que pagar derechos por iniciación.[3]

No se puede decir que las logias fueran un refugio para los científicos españoles, pero la filosofía masónica no ponía cortapisas a la investigación científica, como la Iglesia católica. La idea de progreso, principio y motor de los hombres de la Ilustración, amuebla la filosofía masónica. Los científicos masones encontraron en las logias reconocimiento y apoyo, incluso ayuda. Entre los científicos masones cabe citar a Rafael García Álvarez, naturalista, catedrático del Instituto de Granada, uno de los primeros darwinistas españoles; Antonio Machado y Núñez, científico y catedrático de la Universidad de Sevilla, abuelo de los Machados; Odón de Buen, creador de la oceanografía, catedrático de Universidad de Barcelona; Santiago Ramón y Cajal, premio Nobel de Medicina; Arturo Soria, urbanista y creador de la Ciudad Lineal; Tomás Bretón, compositor, autor de la *Verbena de la Paloma*, o Luis Simarro, catedrático de la Universidad Central, padre de la psicología científica en España, entre otros. Las obras de García Álvarez y Odón de Buen fueron condenadas por la Iglesia e incluidas en el *Índice de Libros Prohibidos*.

## LA GUERRA COLONIAL Y LA CAMPAÑA ANTIMASÓNICA

Se ha relacionado la crisis de la masonería española con la guerra colonial y la pérdida de nuestras últimas colonias, sin embargo en las regiones que he estudiado, la crisis se inició antes. Para algunos la crisis se iniciaría después de la aprobación de la ley de asociaciones de 1887. Creo que podría situarse tres o cuatro años después, en los prime-

3. *Gaceta Oficial del Grande Oriente Nacional de España*, 5-VI-1888.

ros años noventa, y habría que relacionarla con la posibilidad de otros modos de sociabilidad tras la aprobación de la ley de sufragio universal masculino de junio de 1890.



General Blanco, último capitán general de Cuba, acusado de masón.

La publicística panfletaria ha responsabilizado a la masonería de todos los males de España desde la Ilustración (Creus y Corominas, 1889). La vesania contra la masonería llegó a grado sumo en la guerra de 1896. Eran «los traidores masones los responsables y las logias, antros para la conspiración». Las acusaciones contra la masonería llegaron al Parlamento. En efecto, el diputado Sr. Retana preguntó al Gobierno sobre las actividades de la Asociación Hispano-filipina, cuyas actividades calificó de antiespañolas, afirmando que era en Filipinas «un instrumento de sedición». Por ello rogaba al ministro de Ultramar que estimulase al general Blanco para que reprimiera los males que la asociación masónica causaba en aquel país. Un mes más tarde, el mismo ministro de Ultramar solicitaba interrumpir una discusión en el Congreso para dar lectura a un telegrama del general Blanco. Antes manifestaba que desde hacía tiempo el Gobierno tenía noticia de que las sociedades secretas que existían en Filipinas, que en gran parte estaban «organizadas a la sombra de la masonería, tenían un espíritu antinacional y tendían verdaderamente a fomentar allí el separatismo contra la Patria».

En estas circunstancias se desató una furibunda campaña de prensa que he estudiado en otro lugar (López Casimiro, II: 789-800). He aquí una relación de las acusaciones más graves:

- El «grito del Baire» se había fraguado en las logias masónicas.
- Katipunang era igual a logias masónicas.
- El filibusterismo tenía una quinta columna en Madrid: la masonería.
- La prensa conservadora calificaba a judíos y masones de enemigos de la patria.
- La prensa carlista clamaba contra el gobierno «dominado por las logias».
- Vázquez de Mella presentó una «Exposición a las Cortes de Católicos granadinos», en la que se pedía que se declarase ilegal, facciosa y traidora a la patria a la asociación masónica, negando el fuero de español a cuantos a ella perteneciesen, despojándolos en el acto de todo cargo empleo o cargo público y haciendo además una ley contra los traidores a la nación.
- El arzobispo de Granada Moreno Mazón, en una *Pastoral sobre la regeneración de España*, acusaba a la masonería, no sólo de hacer la guerra a la Iglesia, sino de no tener otra ley que la anarquía y la rebelión.

– El obispo de Guadix calificaba la intervención de EE. UU. como una lucha de la masonería y el protestantismo contra el catolicismo (López Casimiro, 2000: 367-384).
– En el Congreso Católico de Burgos, Polo y Peyrolón (1899) personalizó las responsabilidades en Morayta y el general Blanco, a quien acusaba de masón (López Casimiro, 2009: 109-122).

La masonería en Cuba estaba bien implantada y era muy activa. En la «perla del Caribe» existieron más de 200 logias a las que estuvieron afiliados más de 8.000 masones, de ellos, sobre 5.000, dependientes de España y entre ellos numerosos criollos (Castellano, 1966: 354). Menor fue la importancia de la masonería en Puerto Rico, con 90 logias y sobre 2.500 miembros (Ayala, 1993: 15). En Filipinas la implantación fue más tardía, trabajando unas 110 logias y en torno a 7.000 masones (Cuartero, 2007).

Los estudiosos del tema niegan la participación de la institución en la independencia. Según Dominique Sucy (2009), en Cuba existían logias irregulares que preparaban la independencia entre 1862 y 1869. Los líderes independentistas aprovecharon las estructuras de la logia, es decir, su forma organizativa y la discreción de sus reuniones para preparar la insurrección. Parece que algo similar habían hecho los independentistas en el continente antes de Riego. Para Torres Cuevas, la guerra de la independencia de Cuba fue también una guerra civil. También había españoles en las filas independentistas. En la masonería cubana había autonomistas, anexionistas a EE. UU. e independentistas. Los masones españoles instalados en Cuba eran asimilistas o como mucho autonomistas y muy raramente independentistas. Manuel de Paz distingue entre una masonería específica y esencialmente cubana y otra masonería diferente que es la de obediencia peninsular, para afirmar que

> ... no puede argüirse en ningún momento que las obediencias de carácter eminentemente español fomenten o hayan prodigado los ideales emancipadores, antes al contrario, la crisis final de esta masonería en Cuba se produce –en gran medida– por la oposición de los organismos centrales a los planteamientos, a veces claramente independentistas, de los masones cubano-españoles de la «Perla del Caribe» (2006: 88).

En Filipinas, la influencia y el poder de las órdenes religiosas eran muy importantes, de modo que la masonería entendió que había que presentar batalla contra el poder de la Iglesia en aquellas islas. Lo mismo entendieron los filipinos que aspiraban a modernizar y liberalizar su país, con o sin independencia. Morayta, el GOE y el grupo filipino se convirtieron en compañeros de viaje. Los primeros aspiraban a expulsar a los frailes, los segundos a los españoles junto con los regulares. Llegado el momento del levantamiento armado y de las definiciones claras, la mayoría de los filipinos pasaron al campo independentista y los masones españoles se mantuvieron en el terreno del reformismo anticlerical, del que nunca habían salido (Sánchez Ferré, 2008, I: 265-287). Según Susana Cuartero, se iniciaron en la masonería española muchos de los artífices de

la insurrección de 1896. Incluso llegaron a establecer logias exclusivamente de filipinos con el ánimo de recabar apoyo para sus campañas. Uno de esos apoyos, y casi el más importante, vino de la mano de Miguel Morayta, gran maestre del GOE, «que sería acusado de traidor a la Patria en agosto de 1896, junto con varios masones más por prestar esta ayuda. Lo cierto fue que, tanto la masonería como Morayta, fueron engañados y utilizados» (2007, I: 362).

Respecto a la supuesta responsabilidad de la masonería en el llamado «desastre colonial», José Antonio Ferrer ha escrito en el prólogo:

> La masonería estuvo presente en los tres casos y en los tres con una desconocida característica de españolidad, que desconcierta a quienes creían haber encontrado un fácil macho cabrío sobre el que echar las culpas de la pérdida de las últimas posesiones ultramarinas, del residual «imperio» español, que en gran medida pasó a depender de Estados Unidos, principal protagonista del mal llamado «desastre nacional» (Cuartero, 2007, I: 3).

## A MODO DE RESUMEN

La masonería se establece en España a principios de siglo XIX con la invasión francesa. Tras la Guerra de la Independencia, con el retorno de Fernando VII y durante todo el reinado, salvo durante el Trienio liberal, sufre una dura represión. Ni en la regencia de María Cristina ni durante el reinado de Isabel II logró la masonería implantarse significativamente en España, aunque no fue perseguida. Fue precisamente en el último tercio del siglo, tras la llamada «Gloriosa», con la Constitución democrática de 1869, al abrigo de las libertades reconocidas en ella y a lo largo de la Restauración, cuando tiene la masonería en España su edad de oro. La década de los años setenta fue de lenta implantación. Fueron los años ochenta los de importante expansión y difusión, así como los de mayor influencia. Creo que la masonería se imbricó en el tejido social de ciertas elites político-culturales. Aquí contendieron dos grupos, dos mundos con enfrentadas cosmovisiones: uno –en el que se alinearon los masones– propugnaba la modernización, que debía pasar por la secularización de la sociedad; el otro mundo –mayoritario ciertamente– defendía la tradición y estaba dominado por el conservadurismo y el clericalismo. El decenio 1880-1890 fue clave: las fuerzas del progreso parecían imponerse y se situaron en buena parte de las instituciones socioculturales; sin embargo, en la década de los años noventa, el avance conservador y de influencia clerical parece evidente, al mismo tiempo que se constata un cierto repliegue de las fuerzas laicistas defendidas por los masones. El declive de la masonería se inicia en el primer lustro de la década de los noventa. La institución sufrió una grave crisis, hasta su práctica desaparición en muchas regiones, tras la campaña antimasónica con ocasión de la guerra colonial.

## BIBLIOGRAFÍA


ÁLVAREZ LÁZARO, P. (1996): *La masonería, escuela de formación*, Madrid, UPCo.

AYALA PÉREZ, J. A. (1993): *La masonería de obediencia española en Puerto Rico en el siglo XX*, Murcia, Universidad de Murcia, 1993.

— (2009): *La masonería en la Región de Murcia*, edición corregida, Santa Cruz de Tenerife, Idea.

*Boletín de Procedimientos del Soberano Gran Consejo General Ibérico*, n.º 2, 30-I-1890.

CABALLERO DE PUGA, E. (1892): *Grado Primero del Rito de Adopción o de Señoras, creado como rama especial y completamente separada de la Francmasonería masculina por el Grande Oriente Nacional de España*, Madrid.

CÁRCEL ORTÍ, V. (1985): «La Iglesia en España durante el pontificado de León XIII», en A. Fliche y V. Martín (dirs.): *Historia de la Iglesia*, Valencia, ECIPED.

CASTELLANO GIL, J. M. (1996): *La masonería española en Cuba*, Santa Cruz de Tenerife, Ayuntamiento de La Laguna y CEHME.

COMELLAS, J. L. (1958): *Los primeros pronunciamientos en España*, Madrid, CSIC.

CREUS Y COROMINAS, T. (1899): *La masonería y su intervención en los principales sucesos políticos de los tres últimos siglos*, Barcelona, Librería Religiosa.

CRUZ OROZCO, J. I. (1993): *Masonería y educación en la II República*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert».

CUARTERO ESCOBÉS, S. (2007): *La masonería española en Filipinas*, Las Palmas, Idea, 2 vols., prólogo de J. A. Ferrer Benimeli.

DÍAZ LOBÓN, E. (1982): *Granada durante la crisis del Antiguo Régimen 1814-1820*, Granada, Diputación Provincial.

DÍAZ Y PÉREZ, N. (1894): *La Francmasonería española. Ensayo histórico crítico de la Orden de los Francmasones en España desde sus orígenes hasta nuestros días*, Madrid, Tip. Ricardo Fe.

DIEGO GARCÍA, Emilio de (1987): «Aproximación al estudio de posibles masones en 1823», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería en la España del siglo XIX*, Valladolid, Junta de Castilla y León.

*El Taller*, *Órgano de la Confederación Masónica del Congreso de Sevilla*, 30-V-1880, n.º 10.

FERRER BENIMELI, J. A. (1986): *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 4 vols.

— (1987): *La masonería española contemporánea*, 2 vols., Madrid, Siglo XXI, 2.ª edición.

— (1989): «La evolución histórica de la masonería española», en *1728/La masonería española/1939*, Alicante-Valencia.

— (2007): *Jefes de Gobierno masones. España 1868-1936*, Madrid, La Esfera de los Libros.

— (coord.) (1993): *La masonería española y América*, Zaragoza, CEHME, 2 vols.

FERRER BENIMELI, J. A. (coord.) (1995): *La masonería española entre Europa y América*, Zaragoza, Diputación de Aragón, 2 vols.
— (coord.) (1999): *La masonería española y la crisis colonial del 98*, Zaragoza, CEHME.
LACALZADA, M.ª J. (2007): *El cimiento mixto de la masonería. El Derecho Humano en España (1893-1963)*, Madrid, Fundación Maria Deraismes.
LÓPEZ CASIMIRO, F. (1893): «Católicos y masones: polémicas en la prensa», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.): *Masonería y periodismo en la España contemporánea*, Zaragoza, Universidad.
— (1992*a*): *Masonería y republicanismo en la Baja Extremadura*, Badajoz, Diputación Provincial.
— (1992*b*): *Masonería, prensa y política*, Granada, Universidades de Granada y Extremadura.
— (2000): *Masones en Granada (último tercio del siglo XIX)*, Granada, Ed. Comares.
— (2001): «La logia Esperanza n.º 96, de Segovia y el arcipreste de la catedral Andrés Gómez de Somorrostro», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.): *La Masonería Española en el 2000.Una revisión histórica*, Zaragoza, CEHME, Gobierno de Aragón, 2 vols. Publicada también en *Estudios Segovianos* [Segovia] XLIII n.º 100, 2000, pp. 115-153.
— (2009): «Ramón Blanco Erenas, capitán general de Cuba y la masonería», *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, tomo XVII.
MORALES BENÍNTEZ, A.: «La masonería española en el refugio de Gibraltar», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería española: Represión y exilios* (en prensa).
POLO Y PEYROLÓN, M. (1899): *La intervención de la masonería en los desastres de España*, Valencia, Imp. Alufre.
RANDOUYER, F. (1989): «Utilidad de un catálogo de masones-diputados a Cortes», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería en la historia de España*, Zaragoza, Diputación de Aragón, 2.ª ed.
SÁNCHEZ FERRÉ, P. (2008): *La maçoneria a Catalunya 1868-1947*, Premià de Mar, Clavell Cultura, 2 vols.
SHERIFF, K. F.: «La logia San Juan y los verdaderos orígenes de la masonería española contemporánea en el siglo XIX», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería española: Represión y exilios* (en prensa).
SOUCY, D.: «Vicente Antonio de Castro y la opción reformista: Desde *La Cartera Cubana* hasta Yara», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería española: Represión y exilios* (en prensa).
VALÍN FERNÁNDEZ, A. (1991): *Galicia y la masonería*, La Coruña, Ediciós do Castro.
— (2008): *Masonería y revolución. Del mito literario a la realidad histórica*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea.

# LA MASONERÍA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XX. ENTRE EL MITO Y LA REALIDAD

*José Ignacio Cruz*
Universitat de València

## CONSIDERACIONES INICIALES

La reconstrucción pormenoriza de la trayectoria de la masonería española durante el siglo XX es una tarea inacabada. A pesar de que en los últimos años se han realizado notables avances fruto de diversas investigaciones académicas, los cuales han permitido en gran medida superar la visión contubernista que existía hasta hace muy poco tiempo, aún desconocemos parte de las actividades de las instituciones masónicas durante ese periodo.[1] Teniendo en cuenta lo anterior, así como las limitaciones de espacio de las que dispongo, en este trabajo me centraré en identificar y analizar aspectos que considero especialmente destacados de la acción de la masonería española en el siglo XX, partiendo siempre de datos y referencias bien documentados y contrastados. El objetivo estará, por tanto, en la línea de realizar un balance o estado de la cuestión, susceptible de revisiones si aparecieran nuevos estudios o documentación desconocida, más que de presentar un trabajo definitivo.

Así mismo, debe tenerse presente que los estudios sobre la masonería pueden enfocarse, entre otras opciones, sobre dos ámbitos de investigación diferentes y perfectamente complementarios. En primer término la realidad local o regional. Esto es, los análisis centrados en la realidad de aquellos lugares donde existían talleres masónicos,

1. Existe un número bastante amplio de trabajos al respecto. Su enumeración ocuparía un espacio del que no disponemos. Como referencia básica remito a la magnífica bibliografía elaborada por José Antonio Ferrer Benimeli y Susana Cuartero (2004) y el índice de actas de los once symposia internacionales organizados por el Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME), coordinado por José Antonio Ferrer Benimeli (2009).

con su correspondiente red de influencias locales. Y en segundo término puede considerarse la actuación de los organismos centrales de las obediencias, los cuales, por razones perfectamente comprensibles entre las que destacarían su rol institucional y la situación de bastantes de sus integrantes en las más destacadas redes sociales, políticas, culturales, etc., tenían mucha mayor significación y más posibilidades de intervención en aspectos relevantes de la vida nacional. En la actualidad, aunque aún la tarea no puede darse por finalizada, se encuentran más avanzados los estudios locales y regionales que los relacionados con los organismos centrales, quedando aún unos cuantos aspectos de estos últimos por dilucidar.

Finalmente, como último aspecto preliminar, me gustaría destacar que estudiar, analizar y valorar en su justa medida la actuación de la masonería y de los masones resulta un asunto complicado. En primer término, hay que tener en cuenta numerosas variables, ya que la institución presenta registros muy diversos –actividades internas normalmente muy vinculadas a la formación de sus integrantes; redes sociales formales e informales; iniciativas de intervención externas, etc.– sobre los cuales resulta imprescindible disponer de fuentes documentales primarias suficientemente sólidas. Una vez conseguido esto, lo que no es poco, hay que realizar con posterioridad un ajustado y aquilatado equilibrio para describir un panorama en el que se tengan en cuenta sus actuaciones, pero engarzándolas con las protagonizadas por las restantes fuerzas y entidades –políticas, sociales, culturales, etc.– presentes en ese momento histórico, lo cual, en mi opinión, resulta especialmente complicado. Este aspecto metodológico se torna más complejo todavía cuando analizamos el comportamiento de determinadas personalidades en las que confluyen la pertenencia a la masonería, pero también la militancia en partidos políticos u otro tipo de entidades.

Una vez efectuadas las aclaraciones anteriores, me voy a centrar en las páginas siguientes en describir los aspectos más relevantes del panorama general de la masonería española a lo largo del siglo XX, especialmente desde el comienzo de siglo hasta el final de la Guerra Civil y los comienzos de la dictadura franquista. Así mismo, y teniendo en cuenta el título y la orientación de este libro, dedicaré una especial atención a algunos de los debates más destacados que se dieron en los organismos masónicos y que, en una medida bastante amplia, guardan relación con las ideas ilustradas.

## EL NUEVO SIGLO

La masonería española entró en el siglo XX en medio de una severa crisis que supuso un cambio radical de su presencia ante la sociedad española. La consecuencia más relevante de la nueva coyuntura fue una notabilísima reducción de logias y de masones. A modo de ejemplo, en nuestro entorno más próximo dejaron de contar con presencia masónica la mayor parte de las localidades en las que ésta había existido –Buñol, Segorbe, Sagunto, Xàtiva, Castellón, Vinaroz, Morella, Aspe, Crevillente, Dolores, entre otras– y sólo pervivieron un establecimiento en la ciudad de Valencia y otro en la

de Alicante: las logias *Federación Valentina* y *Constante Alona*, respectivamente. Lo mismo ocurrió en otros lugares, de tal modo que amplias zonas –Extremadura, las dos Castillas, Navarra, el País Vasco, entre otras– quedaron sin representación masónica o con una presencia mínima y en muchas otras zonas, ésta se redujo a unos pocos talleres, o incluso a una única logia.

Lo que se constata con mucha claridad con estos movimientos es que se produjo un repliegue en toda regla, y no sólo en cuanto a presencia pública. Mientras que en el último tercio del XIX se ha contabilizado la existencia de cerca de 1.800 logias, en el primer tercio del XX esta cifra se redujo muy considerablemente, llegando a sumar en torno a los 230 talleres, coincidiendo los momentos de mayor implantación con la II República. Además, como ya se indicó, las logias se encontraban muy desigualmente repartidas (Cruz, 1997*b*: 20-25; Ferrer Benimeli, 1997: 14). En cuanto a la orientación de las actividades masónicas, por los datos que manejan los diversos especialistas parece que también se produjo un cierto proceso de alejamiento de las cuestiones públicas y los talleres se centraron sobre todo en actividades internas, especialmente de estudio y formación. Todo ello sin olvidar que un buen número de cuadros lógicos tuvieron que realizar ímprobos esfuerzos para poder mantenerse en activo, lo que en bastantes ocasiones se consiguió a muy duras penas.[2]

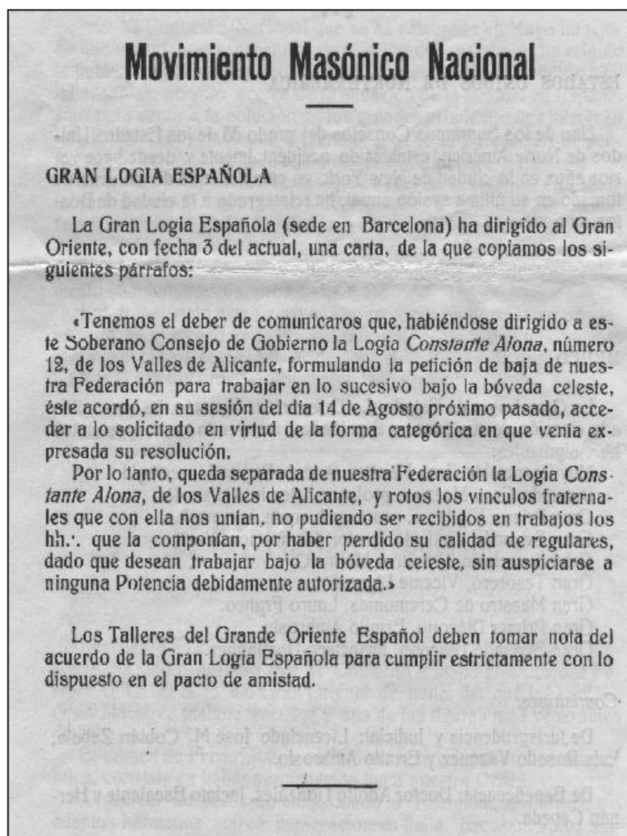
Otro aspecto relevante se relaciona con la reorganización de las potencias. Del amplio número de obediencias que existieron con mayor o menor actividad durante el último tercio del XIX, con el cambio de siglo solo perviven dos: el Grande Oriente Español (GOE) y la Gran Logia Catalano-Balear. El primero se configuró como la potencia hegemónica, manteniendo su presencia en todo el territorio con las limitaciones señaladas, gozando del reconocimiento de los orientes de otros países y situándose dentro de la regularidad. Por su parte, la Catalano-Balear sólo integró talleres con sede en las regiones integradas en su denominación, apenas contó con reconocimiento internacional y fue quedando situada dentro del ámbito de la irregularidad. Las relaciones entre ambas entidades pasaron por diversas etapas. Habida cuenta de la debilidad general de los cuadros lógicos y del aislamiento internacional que sufría la Catalano-Balear, las dos potencias firmaron en los primeros días de marzo de 1914 un pacto de unión. La iniciativa no consiguió establecer un verdadero clima que permitiera, ni tan siquiera, una coordinación eficaz. Menudearon diferencias y conflictos, por lo que el pacto acabó rompiéndose definitivamente en 1919. Un año más tarde, una vez efectuado el oportuno debate interno, la Catalano-Balear decidió en asamblea extraordinaria celebrada en marzo de 1920 transformarse en una potencia de ámbito nacional adoptando la denominación de Gran Logia Española (GLE) (Sánchez Ferré, 1993: 53-59 y 73-81).

A partir de tal momento, ese núcleo, que contaba en sus inicios con solo cuatro talleres y menos de dos centenares de integrantes, fue ampliando sus filas con nuevas fundaciones e incorporaciones de organismos que solían romper sus vínculos con el Grande Oriente por diversas causas. Partiendo de solo las cuatro logias iniciales llegó

2. Véanse al respecto los trabajos en esta misma obra de Francisco López Casimiro y Vicent Sampedro.

a contar durante la II República con cerca de cuarenta talleres repartidos por todo el territorio, aunque su núcleo más importante siempre estuvo en Cataluña, especialmente en Barcelona. Una destacada consecuencia de esa situación es que, excepto en muy contadas ocasiones, durante el siglo XX tampoco podemos hablar de una única masonería española, sino de varias obediencias masónicas que actuaron en bastantes ocasiones enfrentadas, tanto por cuestiones internas como por las intervenciones realizadas fuera de los muros de sus templos. Un buen ejemplo de la atmósfera enrarecida que se dio entre ambas potencias, y de la situación de la masonería española, lo encontramos en algunas de las razones aducidas para la creación de la GLE. Los dirigentes de ésta se justificaban señalando que actuaban ante

> ... el estado de decadencia que se observaba en el funcionamiento de la francmasonería en España a pesar de existir un Gran Oriente, cuya irradiación es nula, siendo demostración de lo transcrito el hecho de carecer de representación en la absoluta mayoría de poblaciones importantes de nuestro país... (Ferrer Benimeli, 1980, II: 55).



# Movimiento Masónico Nacional

**GRAN LOGIA ESPAÑOLA**

La Gran Logia Española (sede en Barcelona) ha dirigido al Gran Oriente, con fecha 3 del actual, una carta, de la que copiamos los siguientes párrafos:

«Tenemos el deber de comunicaros que, habiéndose dirigido a este Soberano Consejo de Gobierno la Logia *Constante Alona*, número 12, de los Valles de Alicante, formulando la petición de baja de nuestra Federación para trabajar en lo sucesivo bajo la bóveda celeste, éste acordó, en su sesión del día 14 de Agosto próximo pasado, acceder a lo solicitado en virtud de la forma categórica en que venía expresada su resolución.

Por lo tanto, queda separada de nuestra Federación la Logia *Constante Alona*, de los Valles de Alicante, y rotos los vínculos fraternales que con ella nos unían, no pudiendo ser recibidos en trabajos los hh.·. que la componían, por haber perdido su calidad de regulares, dado que desean trabajar bajo la bóveda celeste, sin auspiciarse a ninguna Potencia debidamente autorizada.»

Los Talleres del Grande Oriente Español deben tomar nota del acuerdo de la Gran Logia Española para cumplir estrictamente con lo dispuesto en el pacto de amistad.

Este clima de enfrentamiento se mantuvo durante años, pese a que se firmaron pactos de amistad. En ocasiones la tensión subió bastante de tono, normalmente cuando algunas logias cambiaban de oriente. Incluso en una ocasión, en los albores de la II República, la situación se tornó tan conflictiva que ambas obediencias rompieron relaciones, las cuales no volvieron a restablecerse hasta principios de 1933, tras una intensa labor de mediación realizada por la Asociación Masónica Internacional (Cruz, 1993*a*: 68-75).

Cabe señalar un par de aspectos más que considero de interés. Desde un punto de vista interno, la Gran Logia Española siempre trabajó exclusivamente los grados operativos. Esto es, los primeros tres grados, sin otorgar nunca ganancias de salario que se situaran dentro del ámbito del filosofismo. Y en segundo término, creo que es pertinente señalar, especialmente teniendo en cuenta el enfoque y el título de este libro, que esa opción por el simbolismo suponía para un núcleo significativo de sus miembros la defensa de una interpretación *espiritualista* de la masonería. La cuestión no resultaba baladí, ya que se sustentaba en principios muy firmes e interpretaciones bien tajantes, como se puede comprobar a continuación. En el primer número del boletín oficial de la GLE, portavoz oficial de la obediencia, se reproducía la conferencia dictada por Eveli Torent en la logia *Helios*, de la cual era primer vigilante, en la que podemos leer lo siguiente:

> El positivista que no obedece más que a su razón no es un masón verdadero (...) Algunos masones se han mostrado favorables a la supresión de los Símbolos (...) No comprendiendo la tradición (...) La Masonería está unida al Simbolismo como el alma al cuerpo (...) constituye el germen de donde salió robusto el «Árbol Masónico» (Sánchez Ferré, 1993: 81).

Por tanto, no sólo existieron distintos orientes en la España del siglo XX, sino que dentro de ellos coexistieron diferentes interpretaciones –culturas podríamos señalar, empleando una conceptualización más actual– a la hora de entender cuestiones tan destacadas como la finalidad de la institución o las relaciones que ésta debía establecer con el mundo profano.

Volviendo al Grande Oriente Español, además de insistir en su posición hegemónica dentro del panorama masónico español del siglo XX y en sus conflictos con la GLE, cabría destacar otros rasgos durante su trayectoria en los años previos a la II República. Un primer elemento que debe ser tenido en cuenta es que en sus organismos siempre estuvieron afiliados destacados personajes de la vida social y política. Centrándome en los que ocuparon la Gran Maestría encontramos, entre otros, a Miguel Morayta, máximo dirigente de la obediencia desde marzo de 1906 hasta su fallecimiento en 1917. Morayta fue un notable político adscrito al republicanismo federal, diputado en varias ocasiones, periodista, propietario de cabeceras y catedrático de Historia de la Universidad Central. Otra notable personalidad que ocupó el mismo cargo fue Luis Simarro. Médico y catedrático, desde su puesto de profesor en la Universidad Central de Madrid fue el principal iniciador de la psicología científica en nuestro país. De amplia trayectoria masónica, tras ocupar relevantes cargos, en 1919 fue nombrado Gran Maestre, siendo el máximo responsable de la obediencia hasta su muerte en 1921 (Ferrer Benimeli, 1987). Y por

último, dadas las limitaciones de espacio, citaremos a Demófilo de Buen Lozano, notable jurista, catedrático de Derecho Civil y que fue Gran Maestre entre 1926 y 1929. Posteriormente, ocupó varios cargos en los órganos de asesoría jurídica en la Administración republicana. Exiliado en Panamá y México, falleció en la capital de este último país en junio de 1946 (Morineau, 2001: 93-116).

Pero no sólo se trató de personalidades como las mencionadas, las cuales habían ingresado años antes y que llegaron a lo más alto de la estructura de la organización en las dos primeras décadas del siglo XX. Esa dinámica se mantuvo, incrementándose incluso. Durante la década de 1920 bastantes jóvenes que comenzaban en aquellos momentos prometedoras carreras profesionales se acercaron a la masonería, ingresando en los cuadros lógicos. Ideológicamente se situaban en las distintas sensibilidades del ideario republicano, aunque tampoco faltaron los que militaban en las filas socialistas. La nómina sería bastante abultada. Citaremos a modo de ejemplo a los republicanos Gerardo Abad Conde, Álvaro de Albornoz, Carlos Esplá, Fernando Valera, y a Fernando de los Ríos, Luis Jiménez Asúa y Rodolfo Llopis, entre los socialistas.

Se encuentra bien documentada la presencia y la asistencia de todos ellos a las reuniones tenidas en la década de 1920. En la mayoría de los casos no se trató de una presencia anecdótica. Tomaron parte activa en los trabajos de las logias, ocuparon cargos de responsabilidad e incluso algunos se involucraron vivamente en la propagación del ideario masónico y en la fundación de nuevos organismos. Resulta innegable que en casi todos ellos se dio en aquellos años una coincidencia temporal entre la militancia masónica y política. Y lo que resulta de mayor importancia y trascendencia, también hubo una cierta coincidencia de idearios, sobre todo en lo que respecta a principios básicos relacionados con cuestiones de indudable trascendencia, como el modelo de organización del Estado, el papel de la Iglesia y la necesaria modernización de todas las estructuras del país.

Quizá el caso de Rodolfo Llopis nos pueda servir como modelo de lo que comentamos. Llopis fue un destacado militante socialista, que ocupó la secretaría general del Partido Socialista Obrero Español desde septiembre de 1944, cuando el partido se reorganizó tras la liberación por los aliados del sur de Francia, hasta 1972, fecha en la que la organización se rompió, encabezando Llopis el sector «histórico» frente al renovador que lideró Felipe González. Pero lo que nos interesa sucedió muchos años antes. Llopis, nacido en Callosa de Ensarriá, estudió magisterio y posteriormente en la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio de Madrid. En 1919, una vez titulado, fue destinado a la Normal de Cuenca, en donde impartió clases durante casi una docena de años. Llegó a la conservadora Cuenca aunando un gran interés por los nuevos idearios pedagógicos y la militancia socialista iniciada unos pocos años antes, a lo que sumó a partir de 1923 su afiliación a la masonería.

En el tiempo que estuvo en esa ciudad castellana, colaboró asiduamente en la prensa obrera local, fue concejal durante 1922 y 1923, hasta la Dictadura de Primo de Rivera, y auspició alguna que otra campaña contra los sectores clericales. Al poco de su llegada contribuyó a fundar la Sociedad Obrera La Aurora, que poco después se transformó

en la agrupación socialista de Cuenca (Cruz, 1990: 687-695). En esos años, al mismo tiempo que difundía el ideario socialista, se preocupó por realizar una activa propaganda masónica, la cual culminaría con la creación en 1925 del triángulo *Electra*, la única institución masónica que se logró constituir en la ciudad castellana en décadas. Aunque el triángulo no gozó de una trayectoria demasiado feliz, ya que se disolvió por inanición en 1928. Posteriormente, ya en la II República, Llopis fue diputado y director general de Primera Enseñanza durante más de tres años, siendo uno de los máximos responsables del diseño y la aplicación de la política educativa republicana, en la que sobresalieron de un modo muy destacado las medidas laicistas.



FAMILIA MASONICA ESPAÑOLA

Grande Oriente Español

El h∴ Alfredo Nistal

Secretario de la Oficina de Información Masónica,

CERTIFICO que el h∴ Rodolfo Llopis Ferrandis.

grado tercero., pertenecía a esta Obediencia como Masón regular y activo.
al producirse su evacuación de España.

Y para que así lo haga constar en donde lo estime pertinente y pueda asimismo ejercitar donde quiera sus derechos mas∴, expido la presente, con el visto bueno del Gr∴ Maest∴ de la Or∴, en los W∴ de Paris, a doce de Junio de 1939.

Vº Bº
El Gr∴ Maest∴ del G∴ O∴ E∴

El Secretario

Valadero hasta el 31 de Diciembre de 1939

Valable jusqu'au 31 Décembre 1939

FAMILLE MAÇONNIQUE ESPAGNOLE

Grand Orient Espagnol

Le fr∴ Alfredo Nistal

Secrétaire du Bureau d'Information Maçonnique,

CERTIFIE que le fr∴ Rodolfo Llopis Ferrandiz

degré troisième, appartenait à cette Obédience, comme Maçon régulier et actif
au moment de son évacuation d'Espagne.

Afin qu'il puisse l'accréditer ainsi partout où il trouvera pertinent de le faire, et qu'il puisse user de ses droits maçonniques, je lui délivre ce document, avec l'approbation dûment signée du Grand Maître de l'Ordre.

Or∴ de Paris, le douze juin mil neuf cent trente-neuf.

Vu et approuvé,
Le G∴ M∴ du G∴ O∴ E∴

Le Secrétaire

Carné masónico de Rodolfo Llopis.

La trayectoria de Rodolfo Llopis en la década de 1920 nos puede servir de ejemplo para aquilatar cómo la masonería contribuyó en aquellos años al proceso de formación de un buen número de personas, las cuales estaban llamadas a ocupar posteriormente responsabilidades muy destacadas en todos los campos de la política del país. El influjo de la orden no puede negarse. Pero, igualmente, tampoco puede arrumbarse el papel de las organizaciones políticas y sindicales en las que militaron, en bastantes ocasiones con tanto ahínco e interés como los que mostraron a la hora de acudir a las tenidas masónicas.

Dejando el caso de Rodolfo Llopis y volviendo a la realidad institucional del Grande Oriente Español, cabe señalar que éste llevó a cabo importantes reformas en su estructura organizativa. Desde el principio de la década de 1920 se fueron planteando varias propuestas para que adoptara un modelo federal, de tal modo que los organismos

locales, logias y triángulos, quedaran integrados en grandes logias regionales, que, a su vez, debían ser gobernadas por un Gran Consejo, conformando todas esas estructuras el Grande Oriente Español. Tras varios estudios, el paso definitivo se produjo en la Asamblea Constituyente Extraordinaria celebrada en octubre de 1922 en Madrid. A partir de ese momento, la obediencia se estructuró en siete grandes logias regionales (del Centro, Noroeste, Nordeste, Levante, Mediodía, Sudeste y de Marruecos, respectivamente), que, en mi opinión, tardaron aún bastante tiempo en asumir el cometido para el cual estaban destinadas, como elemento intermedio en la estructura del GOE. Buena prueba de ello es que durante mucho tiempo las logias continuaron elevando consultas y propuestas directamente al Gran Consejo Federal Simbólico (GCFS), pese a las reiteradas advertencias de éste sobre el papel que debían desempeñar las grandes logias. Esta reforma se llevó a cabo por motivos fundamentalmente internos. Debía permitir mejorar la gestión de la obediencia, diferenciando diversos eslabones con sus correspondientes atribuciones. Pero tampoco debe olvidarse la mencionada rivalidad con la Gran Logia Española, ya que el cambio permitió al GOE incorporar a su discurso argumentos de índole federalista, los cuales hasta entonces habían sido defendidos en exclusiva por aquella (Ferrer Benimeli, 1980, II: 54-56; Sánchez Ferré, 1993: 86-94).

A partir de 1923, con la Dictadura de Primo de Rivera, la masonería tuvo algunos problemas con las autoridades y, en ciertas ocasiones y determinadas circunstancias, sufrió prohibiciones, como las decretadas en 1925 sobre los talleres que funcionaban en Cataluña. Pero se trató de suspensiones temporales, relacionadas principalmente con la política general de control que el Gobierno estableció sobre todo tipo de entidades, las cuales se fueron solucionando al poco tiempo. Esos problemas, aunque ocasionaron inconvenientes y molestias, no tuvieron nada que ver con la persecución que sufrieron con posterioridad durante el franquismo. Con el paso del tiempo, en consecuencia con los principios ideológicos, el discurso de la institución y de su base social, la tendencia general que primó en las logias fue de crítica a la Dictadura y a la Monarquía y de apoyo a las opciones republicanas, las cuales fueron consideradas como la mejor solución para promover la modernización de la sociedad española y solucionar los serios problemas que ésta afrontaba. Ahora bien, aunque el discurso se encaminaba en esa dirección, no existió acuerdo, ni en las medidas concretas que se debían tomar, ni en el grado de implicación que la masonería debía adoptar. La cuestión de la *intervención política* fue objeto de controversia y mientras algunos, los menos, defendieron que debía quedarse fuera del ámbito de los talleres masónicos, otros pensaban que el *progreso de la humanidad* que defendía la masonería debía suponer en ese momento la adopción de determinadas tomas de posición ante problemas especialmente significativos (Ferrer Benimeli, 1980, II: 56-63; Sánchez Ferré, 1993: 95-132).

En general, la masonería española de finales de la década de 1930 criticaba al régimen primorriverista y defendía la República, pero ni de lejos defendía un auténtico programa político alternativo a la Monarquía. En mi opinión, el clima que existía en las instituciones masónicas no se diferencia mucho del existente en otras entidades sociales y culturales. Se apostaba con claridad por un cambio de régimen, pero no puede encontrarse nada parecido a un programa de actuación política con todo su elenco de medidas

más o menos concretas. Los talleres masónicos se movieron en esos momentos en el ámbito de los grandes principios –modernización, laicismo, desarrollo social, etc.–, sin descender a detalles específicos. Eso sí, el aspecto más significativo que se trató en las logias fue la crítica a la Iglesia, entrado de lleno en la corriente de pensamiento anticlerical. La masonería consideraba muy negativa la actuación de los sectores confesionales durante la Monarquía, por lo que defendía que el nuevo régimen debía estar presidido por el ideario laicista.

Por otra parte, las medidas tomadas por las autoridades en contra de la masonería no impidieron que las filas de las dos obediencias fueran experimentando un lento pero constante crecimiento en la segunda mitad de la década de 1920. Asimismo, en los momentos finales de la Dictadura algunos masones participaron en las iniciativas contra Primo de Rivera y algunos talleres fueron focos de propaganda contra la Dictadura.

## II REPÚBLICA

Como resulta perfectamente lógico, y en consonancia con lo descrito hasta el momento, toda la familia masónica española acogió con gran satisfacción la proclamación de la II República el 14 de abril de 1931. Un ejemplo bien significativo lo encontramos en la sesión celebrada por el GCFS el 26 de abril de ese mismo año, la primera que se celebró tras la proclamación del nuevo régimen. En el acta quedó constancia de su gran complacencia «por la implantación de la República, régimen de libertad al que cooperaron ilustres masones, algunos de los cuales ocupan cargos de importancia». En este caso, la mención al protagonismo de algunos masones no era ninguna exageración. Como consecuencia de la vinculación de una parte de los cuadros políticos de los grupos antimonárquicos a las logias, la mitad de los asientos del Consejo de Ministros del Gobierno provisional de la República estaban ocupados por políticos que también eran masones. Dentro de ese marco general de sintonía entre la naciente República y el Grande Oriente Español, cabe incluir la renovación del propio Gran Consejo, con ocasión de la X Asamblea Nacional celebrada los días 5 y 6 de julio de 1931. En ella se eligió para formar parte del alto organismo a un amplio número de masones que ocupaban relevantes cargos políticos, entre los que se encontraban tres ministros –Diego Martínez Barrio, Marcelino Domingo y Fernando de los Ríos–, un subsecretario –Abad Conde–, un director general –Rodolfo Llopis–, el alcalde y el gobernador de Madrid –Pedro Rico y Emilio Palomo– y hasta siete diputados de las Constituyentes.

Una lectura muy apresurada de estos acontecimientos nos puede llevar a sostener que esos fuertes vínculos entre el Gobierno provisional de la República y la masonería, o más concretamente el Grande Oriente Español, tuvieron espacial trascendencia en la política gubernamental. Así lo hicieron los autores contubernistas, pero un análisis serio y detallado nos tiene que llevar a matizar esas percepciones. La realidad es que ese Gran Consejo resultó escasamente operativo, por lo que tuvo que ser renovado a mitad de mandato. La causa fue el absentismo de la mayoría de los miembros que ocupaban cargos políticos. Tras estudiar las actas del GCFS de ese periodo, se puede comprobar

con absoluta certeza que cinco de los citados –Domingo, de los Ríos, Palomo, Valera y Vaquero– no asistieron a ninguna de sus reuniones. Por su parte, Llopis, Rico y Muñoz sólo participaron en una, mientras que los diputados Saval y Santander acudieron a un par. Algo más regular se mostró el futuro gran maestre Ángel Rizo, cuya presencia se constata en cuatro sesiones. Los únicos de todos los citados de los que se puede afirmar que realmente participaron regularmente en los trabajos del alto organismo fueron Martínez Barrio y Abad Conde. El primero, que era el Gran Maestre, presidió doce sesiones y el segundo acudió a ocho de un total de catorce (Cruz, 2004: 258-259).

En su conjunto supone un pobre balance, en el que, se analice por donde se analice, la característica principal fue el absentismo y no la coordinación ni la convergencia de actuaciones. Lo cual me reafirma en la idea de que los masones del Grande Oriente Español eligieron a buena parte de los integrantes de ese GCFS llevados por los destellos de unos nombres que ocupaban relevantes cargos políticos, más que guiados por un criterio estrictamente centrado en sus posibilidades de actuación dentro de la masonería. El hecho es que la gran mayoría de los elegidos, a pesar de los fuertes vínculos que les habían unido a los talleres masónicos en épocas pasadas, no priorizaron en ese momento clave de la historia de nuestro país la asistencia a los talleres masónicos.

Adentrándonos ahora en las iniciativas políticas, hay que destacar que los partidos y los políticos que tomaron las riendas del poder el 14 de abril intentaron poner en marcha una serie de medidas para reformar las principales estructuras del país. Fue la primera ocasión en muchos años en la que podían llevar a cabo un auténtico programa político. Las distintas propuestas republicanas pueden ser calificadas globalmente de reformistas, pero hay que destacar que tuvieron un nítido carácter de ruptura con las políticas precedentes. De todo el conjunto de medidas que constituyeron el programa de actuación, existe un punto de especial trascendencia. Me refiero a la definición de las relaciones Iglesia-Estado –la denominada *cuestión religiosa*– con todas las importantes consecuencias que llevaba aparejadas. Dicha cuestión tuvo una trascendencia capital y condicionó en gran medida la relación entre las fuerzas políticas y sociales durante toda la República. Se trató de un elemento esencial de la política de los gobiernos del primer bienio –claramente definitorio– y las nuevas fórmulas supusieron una clara ruptura con la trayectoria mantenida desde muchos años antes por la Monarquía. Los republicanos tuvieron como norte las ideas laicistas y optaron por construir un nuevo modelo de relación Iglesia-Estado en el que ésta no gozara del más mínimo privilegio. El laicismo, en opinión de las fuerzas que componían la mayoría gubernamental, tenía que ser el nuevo precepto básico de la normativa política y social española y como tal tenía que estar recogido en la nueva Constitución republicana.

Pero no se trató solo de una cuestión restringida al ámbito político partidista. Desde casi el momento mismo del inicio del proceso constituyente, numerosas entidades dieron a conocer su opinión al respecto, emitiendo comunicados, aprobando declaraciones y enviando escritos al Congreso. Entre esas iniciativas, bastantes logias hicieron llegar sus opiniones al parlamento, a los diputados que también eran masones e, incluso, a la opinión pública. La gran mayoría pedían la aplicación de severas medidas contra las estructuras

y organizaciones católicas y exigían el desmantelamiento de todos los apoyos y privilegios con los que habían contado los sectores confesionales. El valor de esas misivas debe matizarse. Sin duda, ponían de manifiesto un estado de opinión muy generalizado entre las filas masónicas, pero situarlas como el elemento clave de toda la actuación gubernamental, como han hecho algunos autores contubernistas, resulta exagerado. En primer lugar, porque ese tipo de propuestas no fueron exclusivas de los organismos masónicos. Muchas otras entidades también lo hicieron, mandando peticiones y escritos sobre esta y otras cuestiones. Y en segundo lugar, deben situarse en sus justos términos las posibilidades de influencia de cualquier logia de provincias en el intrincado mundo de la política republicana. Desde esa perspectiva, las únicas entidades con capacidad para influir en la política gubernamental y en la legislación en la que esta se plasmaba eran los máximos órganos de gobierno de la Gran Logia Española y del Grande Oriente Español (Cruz, 1993*a*: 83-89).

Pese a la radicalidad de un sector importante de las bases masónicas, los órganos superiores de las obediencias no actuaron en la misma dirección. El Soberano Consejo de Gobierno de la Gran Logia Española sí que elaboró una declaración de principios en la Asamblea celebrada en mayo de 1931, que, entre otros aspectos, exigía la separación de Iglesia y Estado y la expulsión de algunas órdenes religiosas. Se trataba de un programa más propio de un partido que de una obediencia masónica. Pero, en mi opinión, este debe ser tomado sobre todo como un indicador de la orientación ideológica de un sector de los masones españoles. Como hemos visto, en aquellas fechas la GLE no era la potencia mayoritaria y apenas contaba en sus filas con una docena de los diputados. Pero no sólo se trataba de una cuestión de las escasas posibilidades de llevar adelante esas propuestas. La Gran Logia de España había mantenido desde tiempo atrás una posición bastante oportunista con respecto a las autoridades, fueran del signo que fueran. Durante los problemas surgidos en el periodo de la Dictadura de Primo de Rivera había conseguido la reapertura permitiendo la presencia de delegados gubernativos en sus actos (Sánchez Ferré, 1993: 101-111). Y ahora, recién proclamada la República, intentaba tomar la delantera en la causa laicista. Se trataba, en mi opinión, de posturas testimoniales, pensadas para tomar posiciones en los debates ideológicos del momento dentro y fuera de la masonería, y frente a las autoridades, más que de auténticas medidas de fuerza.

En cambio, la situación era muy distinta en el Grande Oriente de España, casi podemos calificarla de inversa. En sus filas sí que abundaban los políticos y los diputados, ya que un centenar largo de estos estaban integrados en sus cuadros lógicos. Ante esa situación, su máximo órgano, el Gran Consejo Federal Simbólico, sí que podía plantearse la posibilidad de emitir consignas que tuvieran visos de ser cumplidas por un número significativo de diputados. Pero la realidad es que el GCFS, a diferencia de los organismos superiores de la Gran Logia, guardó un escrupuloso silencio al respecto. Durante la tramitación de la Constitución, en el otoño de 1931, apenas se reunió dado que la mayoría de sus componentes, como ya quedó dicho, no acudían a las reuniones. Y en febrero de 1933, durante la tramitación de la Ley de Congregaciones Religiosas, que desarrollaba y concretaba los principios laicistas marcados en la Constitución, cuando

un sector de las logias y algunos de los miembros del Gran Consejo quisieron imponer algún tipo de postura unitaria entre los diputados que pertenecían a esa obediencia, la tramitación de la propuesta se saldó con la dimisión presentada por Ceferino González, secretario del máximo órgano y uno de los líderes de la corriente intervencionista, en la sesión celebrada el 18 de febrero de 1933, ya que la mayoría de los consejeros no le siguieron en sus planteamientos (Cruz, 1997*a*: 762-764).

Para analizar este aspecto crucial de la política republicana, podemos cambiar de perspectiva y centrarnos en el análisis de la tramitación parlamentaria del artículo 24 de la Constitución republicana. Se trató de momentos clave en la definición de las líneas maestras de las iniciativas gubernamentales y en los debates parlamentarios se pusieron de manifiesto toda la gama de posiciones existentes en las filas republicanas sobre cuestiones tan cruciales. Realmente, pienso que no puede encontrarse en todo el periodo republicano mejor ejemplo para estudiar el discurso laicista de las fuerzas gubernamentales durante el primer bienio de la II República.

Pero antes debemos clarificar un elemento previo: la presencia de diputados que a su vez estaban afiliados a una logia. Sobre el particular existen publicados diversos trabajos. Se trata de un aspecto sobre el que resulta difícil llegar a una conclusión completamente definitiva. Los avatares de la Guerra Civil impidieron que se conservara toda la documentación interna de la masonería, por lo que en algunos pocos casos es imposible conocer con absoluta certeza la posible afiliación masónica de ciertos parlamentarios. A pesar de ello se pueden alcanzar conclusiones sólidas. Según mis propias investigaciones, en las Cortes Constituyentes de la II República 119 escaños, sobre un total de 575, estuvieron ocupados por políticos que también pertenecían a la masonería (Cruz, 1993*a*: 90-95 y 243-249). La distribución de éstos en el arco parlamentario presenta aspectos dignos de destacarse.

CUADRO 1
*Distribución porcentual por partidos*

| | Diputados | Masones | % sobre el total |
|---|---|---|---|
| Agrarios | 24 | - | - |
| Vasco-Navarros | 15 | - | - |
| Republicano, Radical | 90 | 34 | 38 |
| Derecha Liberal Republicana | 22 | 2 | 9 |
| Socialistas | 120 | 27 | 22,5 |
| Radical-Socialistas | 55 | 23 | 42 |
| Acción Republicana | 30 | 11 | 37 |
| Agrupación al Servicio de la República | 13 | - | - |
| Federación Republicana Gallega | 20 | 4 | 20 |
| Esquerra Republicana de Cataluña | 37 | 6 | 16 |

Siguiendo el cuadro precedente podemos ver con claridad que la ubicación se dio en los partidos de centro y de izquierda, mientras en los grupos de derechas su presencia fue nula. Los parlamentarios afiliados a la masonería no estuvieron afiliados en bloque a un solo partido, sino que se encontraban repartidos entre los escaños de la mayoría de los grupos de la cámara, los cuales configuraban el centro y la izquierda del espectro parlamentario. En cuanto a los partidos, su presencia fue notable en el Radical, el Socialista y en el de Acción Republicana, donde sumaban entre el 22 y el 37% de los diputados. Y muy destacada en el Radical-Socialista, en el cual casi la mitad de los parlamentarios eran masones. Los grupos regionales Federación Republicana-Gallega y Esquerra Republicana de Cataluña contaron con una presencia masónica reducida, entre el 16 y el 20%, mientras que la presencia en la centrista Derecha Liberal Republicana fue aún menor.

Otra conclusión que se desprende de esos datos es la importante presencia de dirigentes republicanos en la masonería. A modo orientativo podemos citar en el Partido Radical a Alejandro Lerroux, Gerardo Abad y Diego Martínez Barrio. En los Radical-Socialistas a Marcelino Domingo, Álvaro de Albornoz y Jerónimo Gomariz. Y por último, a Luis Jiménez Asua, Rodolfo Llopis, Fernando de los Ríos o Lucio Martínez Gil en el grupo socialista. Todo indica, sin la menor duda, que la masonería española contaba entre sus filas con un significativo sector de la clase política republicana.

Retomando el asunto de la actuación de la masonería en la discusión de la Constitución republicana, se han publicado numerosas interpretaciones que defienden los planteamientos contubernistas. Casi todas ellas han sido escritas por autores que podemos incluir dentro del sector confesional. Tusquets, Gil Robles, Alcalá Zamora, monseñor Vidal y Barraquer, entre otros, afirman con mayor o menor énfasis la intromisión de la masonería en la confección de la Carta Magna. Por ejemplo, el sacerdote Juan Tusquets se mostró bien tajante en sus afirmaciones:

> La Constitución se ha limitado a remozar la infame y plebeya desnudez sectaria, con fórmulas jurídicas elegidas entre las peores leyes extranjeras. Las Constituyentes han aprobado, acompasadamente, lo que engendraron, con meses y con años de anticipación las Preconstituyentes masónicas (Tusquets, 1932: 127).

Dentro de esta línea de pensamiento antimasónico, no podemos dejar de citar este pintoresco párrafo de Ferrari Billoch, que nos ilustra con claridad hasta dónde podían llegar en sus elucubraciones los pensadores antimasónicos.

> El proyecto de Constitución se repartió en las logias. Cada taller nombra su ponencia. Llovían las enmiendas, casi todas, naturalmente, basadas en un rabioso sectarismo. Ah, por gusto del pueblo masónico no hubieran quedado ni iglesias ni conventos! Ni una sola capillita! A los curas y monjas se los hubieran comido crudos (Ferrari Billoch, 1939: 227-228).

Para saber qué ocurrió en realidad debemos centrarnos en el análisis del debate parlamentario del artículo 24, el que planteaba la cuestión religiosa. En anteproyecto

puesto a discusión contemplaba el requerimiento del sector más radical, que proponía, entre otros aspectos, la disolución de todas las órdenes religiosas e imponía la prohibición taxativa para que el Estado ayudara económicamente a la Iglesia. La reacción de la Iglesia y de los partidos políticos afines no se hizo esperar. El nuncio de su Santidad, Tedeschini, y el arzobispo de Tarragona, el cardenal Francisco Vidal y Barraquer, iniciaron una serie de contactos y negociaciones con diversos ministros para intentar diluir aquella seria amenaza y buscar fórmulas de compromiso (Cruz, 1993*a*: 95-97). El Gobierno también estaba, en un principio, a favor de llegar a un acuerdo, que, incluso, llegó a ser votado en un consejo de ministros, como ha quedado documentalmente demostrado. Vidal y Barraquer indicó en su informe al secretario de estado de su Santidad, Cardenal Pacelli, de 19 de septiembre de 1931, que el Gobierno había acordado por once votos contra uno buscar una fórmula de conciliación (Batllori y Arbeloa, 1971: 318, Arbeloa, 1976 y Tuñón de Lara, 1977: 269), notables especialistas en la materia, confirman esa actitud dialogante, llegando el segundo a perfilar con mayor concreción las diversas posiciones existentes en el seno del Gobierno.

> En el Consejo de Ministros del 28 de agosto hubo división de opiniones; la postura propicia a la transacción está representada por Alcalá Zamora, Maura, de los Ríos, Nicolau D'Olwer y Domingo. La otra consiste en afirmar que no pueden ni discutirse cuestiones como la separación de Iglesia-Estado, la libertad de cultos y el matrimonio civil; la defienden Azaña, Casares, Albornoz, Caballero y, con mayor violencia Prieto, Lerroux generalmente eludía tomar posiciones rotundas, pero en privado se había mostrado favorable a un concordato.

Pero el principio de acuerdo no duró mucho. La tendencia más radical, que aunque estaba presente en casi todos los grupos republicanos y de izquierdas se manifestó con mayor fuerza en las minorías socialista y radical-socialista, no aceptó rebajar las premisas del dictamen inicial. Este impulso tuvo como uno de sus líderes más destacados al diputado socialista Trifón Gómez, el cual, por cierto, nunca fue masón. Estos, con la finalidad de bloquear el principio de acuerdo, presentaron una serie de enmiendas que defendían el dictamen inicial.

Todos los datos indican que en el extremismo anticlerical no se encontraban exclusivamente masones. Era una postura común a un amplio número de diputados y de la opinión pública, independientemente de su pertenencia a algún taller masónico. Pero demos un paso más y veamos lo ocurrido con la enmienda presentada por la minoría radical-socialista. Dicho grupo parlamentario rechazó las fórmulas de acuerdo, pese a que algunos de sus diputados, entre los cuales se encontraba Marcelino Domingo, eran partidarios de fórmulas mucho menos radicales. Para dejar clara su posición presentó una enmienda que, manteniendo en gran parte el dictamen de la comisión, incluía medidas, como la disolución de las órdenes religiosas existentes y la nacionalización de sus bienes, que acentuaban aún más el carácter de este. La propuesta, la cual ha sido considerada por los especialistas como representativa de la postura más radical dentro de la tendencia anticlerical, fue sometida a votación nominal, lo que nos permite realizar

un estudio detallado del voto. La enmienda recibió 39 votos afirmativos, de los que 25 provenían de escaños ocupados por masones. De los 164 votos negativos, 33 fueron emitidos por masones. Estos datos nos permiten observar, una vez más, la inexistencia de unidad de voto. Además, otro elemento que vuelve a aparecer es la presencia, entre las posturas más radicales, de diputados no pertenecientes a la masonería, aunque estos representan una proporción importante (Cruz, 1993*a*: 98-99).

El planteamiento final de la cuestión religiosa, tras unos días vertiginosos repletos de negociaciones, llegó por eliminación. Los sectores radicales impidieron que las soluciones conciliatorias negociadas entre el Gobierno y la Iglesia llegaran a buen puerto. Igualmente, las soluciones radicales, cuya meta era un texto con fuertes medidas anticlericales, no contaron con los votos suficientes. La fórmula final incluía medidas como la primacía del poder civil, la extinción del presupuesto de culto y clero en dos años, la disolución de la Compañía de Jesús y la sujeción de las restantes órdenes a un fuerte control estatal y a destacadas limitaciones, entre las que se encontraba el ejercicio de la enseñanza.

A este nuevo dictamen se llegó por acuerdo de las minorías; se opusieron la agraria, vasco-navarra, progresista y algunos independientes, por considerarlo sectario, y tampoco fue aceptado por la minoría radical-socialista, que argumentaba lo contrario. El texto fue sometido a votación nominal en la madrugada del 14 de octubre de 1931, quedando aprobado por 178 votos a favor y 59 en contra. Entre quienes votaron en contra no figuraba ningún masón, y de los 178 que la aprobaron, 40 lo eran. Se abstuvieron los radical-socialistas, que lo consideraban excesivamente condescendiente, y numerosos diputados de la mayoría que manifestaron de ese modo su desacuerdo con la redacción definitiva. La ausencia de 87 parlamentarios masones debe interpretarse desde esa doble motivación. Algunos no emitieron su voto por considerarlo excesivamente radical, y otros por creerlo demasiado laxo. Como afirma Arbeloa (1976: 288), «la actuación de estas minorías, dentro del común denominador laicista, fue muy distinto». Los diputados masones tuvieron una actuación que no se puede considerar monolítica, ya que se defendieron a lo largo del debate posturas distintas. No siguieron ninguna consigna masónica, ya que esta no existió. Incluso como indican los resultados, tanto los de las votaciones de enmiendas y votos particulares, como los del sufragio final del artículo, los partidos de la mayoría tuvieron muchas dificultades para clarificar su postura y que sus parlamentarios siguieran las consignas de voto.

Existe otro elemento que puede resultar de interés para analizar la influencia de la masonería en la acción política y en las iniciativas legislativas del Gobierno republicano. Se trata del caso del Partido Radical-Socialista y de su minoría parlamentaria. Como ya se señaló, se trataba del grupo de la cámara que contaba con mayor número de masones, prácticamente la mitad lo eran. La existencia de lazos tan fraternales parece que debería haber favorecido la cohesión interna y suavizado debates, enfrentamientos y tensiones. Sin embargo, ocurrió todo lo contrario. Los debates parlamentarios nos indican con mucha claridad que en ese grupo abundaron las discrepancias y los enfrentamientos, tanto públicos como privados. Una opinión autorizada, la de José Ballester Gozalvo

(s. a.: 46), diputado de ese grupo por Toledo y masón, describió en 1934 la actuación de su grupo parlamentario con estos certeros trazos.

> Los actos de indisciplina eran frecuentes. En los momentos decisivos cuando más falta hacía mostrar una férrea cohesión, aparecía un grupo de sus diputados votando contra la mayoría, desobedeciendo el acuerdo que momentos antes el grupo había tomado, salía del salón para no dar el voto a que estaba obligado.

En el partido convivían políticos con planteamientos muy distintos, lo cual llevó a que su actuación parlamentaria estuviera repleta de ausencias, indisciplinas, votos encontrados y opiniones contrapuestas. Una de las causas de esta situación se encontraba en el constante enfrentamiento entre dos de sus líderes, los cuales precisamente eran masones, Marcelino Domingo, simbólico *Uno*, y Álvaro de Albornoz, simbólico *Juan de Provaires*, los cuales sostuvieron una constante pugna de consecuencias muy negativas. Como se encuentra plenamente contrastado, los vínculos fraternos no evitaron conflictos internos, los cuales llegaron a ser tan intensos que condujeron a la escisión del partido y al más estrepitoso fracaso en las elecciones de 1933, en las cuales el radical-socialismo sólo consiguió dos actas frente a las cincuenta y cinco de la legislatura anterior.

## LA GUERRA CIVIL

El creciente clima de radicalización a que se vio sometida la sociedad española durante la II República afectó sensiblemente a la masonería. A partir de 1933, sus actuaciones comenzaron a tener ciertos aspectos defensivos. La masonería vio con especial preocupación dos fenómenos surgidos por aquellas fechas. En primer lugar, la aparición de organizaciones fascistas. Aunque la doctrina inicial de Falange Española no presentaba rasgos intensos de ideario antimasónico, en las logias españolas se vivió con mucha preocupación la aparición de ese partido. Los masones españoles tenían muy presentes las actuaciones del fascismo italiano contra la masonería de ese país y, extrapolando las consecuencias, vieron en los grupos falangistas un enemigo de entidad. Por ello, emitieron comunicados denunciando el peligro y crearon entidades con la finalidad de sensibilizar a la sociedad española de los peligros del fascismo.

Otro elemento que afectó a la actuación de la masonería fue la formación de los gobiernos radical-cedistas. Amplios sectores de masones vieron en esa alianza algo así como una traición por parte de los radicales. La Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA) era un partido confesional y como tal participaba de la doctrina contubernista de la Iglesia. El apoyo que le facilitaron los radicales, entre los que abundaban los masones, fue visto por muchos iniciados como una ayuda a los ancestrales enemigos. Esa alianza hizo que se tomaran medidas y se produjeran diversas tomas de posición, las cuales tuvieron sus repercusiones en la ruptura del radicalismo y en la reordenación posterior de los partidos republicanos.

## El h∴ Ferrari, deportado

Después del G∴ M∴ Torrigiani, y de un grupo numeroso de masones, ha sido deportado por el Gobierno italiano el h∴ Ettose Ferrari, G. C. del S. C. del Gran Oriente de Italia, del que fué también Gran Maestre, insigne escultor y una de las figuras más venerables de Italia.

El crimen de Ferrari, cuya ancianidad le tiene alejado de toda política, consiste en haber permanecido fiel a nuestra Orden.

Al dedicar un recuerdo emocionado a Torrigiani, a Ferrari, y a cuantos hermanos sufren persecución en Italia, hacemos votos sinceros porque puedan retornar pronto a sus hogares, y continuar la magnífica labor en un ambiente de libertad.

Tras el estallido de la Guerra Civil, y teniendo en cuenta esos antecedentes, la masonería adoptó una clara e inequívoca posición a favor de la República. A partir de esos momentos se puede afirmar que la idea clave que presidió la actuación de las logias fue la de solidaridad. En primer lugar, con la causa republicana. Las dos obediencias solicitaron ayudas a orientes de otros países y consiguieron algunos apoyos. Así mismo, conocidos masones, como Marcelino Domingo o Juan Simeon Vidarte, aprovecharon los viajes al extranjero para ocuparse de los intereses del Gobierno y para hablar en las logias de otros países defendiendo la causa republicana, intentando motivar la solidaridad de los auditorios (Cruz, 1993*b*: 536).

La solidaridad también se puso de manifiesto con los masones afectados por las evacuaciones. Las logias ubicadas en la retaguardia se movilizaron, creando albergues, facilitando ayudas o poniendo en marcha cooperativas de abastecimientos (Sampedro, 1997). Y en el momento de la derrota final, la solidaridad masónica también volvió a actuar intensamente. Así, consta que la gran mayoría de los masones que se encontraban en Valencia pudieron salir de España con pasaportes y visados en regla gracias a la actuación de algunos de ellos, lo cual les evitó ser internados en los campos de concentración del sur de Francia o del norte de África. Pero la ayuda se prolongó más allá del suelo español. Los masones refugiados en Francia y sus familias recibieron la solidaridad de sus *hermanos* franceses, que organizaron albergues para acogerlos y realizaron gestiones para liberar a los que se encontraban en los campos de concentración y les facilitaron ayudas de todo tipo.

## EN LA ESPAÑA FRANQUISTA

Las medidas tomadas por los sublevados contra la masonería fueron rápidas y contundentes. El 15 de septiembre de 1936 el propio general Franco inició la normativa antimasónica con la publicación de un decreto en Santa Cruz de Tenerife. Además de las normas y las proclamas, el hecho de ser masón fue considerado uno de los peores delitos a los ojos de los sublevados y algunos de ellos pagaron con su vida su afiliación a las logias.

Finalizada la contienda, la ideología antimasónica no decayó. El 1 de marzo de 1940 fue promulgada la Ley para la Represión de la Masonería, Comunismo, y demás Sociedades Clandestinas que Siembren Ideas Disolventes contra la Religión, la Patria y sus Instituciones Fundamentales y contra la Armonía Social. En esta se establecían penas de entre doce y treinta años para todos aquellos que hubieran pertenecido a la masonería. Además, para juzgar dichos delitos se constituyó un tribunal especial, El Tribunal de Represión de la Masonería y el Comunismo, que estuvo en activo de 1940 hasta 1963, cuando fue sustituido por el Tribunal de Orden Público. La ideología antimasónica se convirtió en uno de los rasgos más insistentes y peculiares del régimen franquista. En los primeros tiempos, funcionarios especialmente designados para tal fin depuraron los escalafones y hasta el final del franquismo el término *masón* se convirtió en uno de los mayores estigmas que podía ser utilizado (Ferrer Benimeli, 1982).

## EXILIO Y REGRESO

¿Qué ocurrió mientras tanto entre los masones españoles? Los que formaron parte del exilio republicano de 1939 pudieron seguir trabajando, aunque bajo circunstancias peculiares. Los que llegaron a México tuvieron la posibilidad de reorganizarse. La masonería mexicana, al igual que realizó el Gobierno de ese país con las instituciones republicanas, otorgó asilo a las potencias españolas y éstas pudieron volver a trabajar. En cambio, los masones que permanecieron en suelo francés, ya fuera en la metrópoli o en las colonias norteafricanas, tuvieron que someterse a la jurisdicción de las obediencias francesas y las logias que crearon se tuvieron que integrar en dichos orientes. En cualquiera de los casos, los talleres constituidos no fueron muy abundantes. La masonería siguió teniendo como base principal los afiliados que ya se habían iniciado en España antes de 1939. Pese a todos los intentos, no ingresaron en sus filas más que un contado número de jóvenes, por lo que no existió el tan necesario relevo generacional. Asimismo, los masones también se llevaron al exilio los enfrentamientos que les habían caracterizado y la trayectoria de las reconstruidas logias estuvo sometida a tensiones y enfrentamientos.

Como consecuencia de esas divisiones, por ejemplo, desde 1948 y hasta 1957 convivieron una doble estructura de GOE y Supremo Consejo del Grado 33. Ese rasgo, las divisiones internas, que como se ha señalado han sido una constante casi definitoria de la masonería española, se volvió a poner de manifiesto cuando España inició la tran-

sición política a la democracia. Del exilio regresaron diversos grupos con planteamientos diferentes. Los contrastes no han cesado de aumentar desde el final de la década de 1970 y, como consecuencia de ello, la actual masonería española se encuentra fragmentada en una docena de orientes (Cruz, 1993*b*: 549-550).

La imposibilidad de reintegrar en la nueva sociedad democrática española una institución de la masonería unida fue un paso más dentro de una larga historia. Quizá se perdió una buena oportunidad. Aquella que deseara Juan Simeón Vidarte durante una tenida celebrada en México en 1958, cuando señaló a sus hermanos, con más entusiasmo que visión de la realidad, lo siguiente:

> Pero nuestros ideales y nuestra fe permanecen incólumes y no está lejano el día en que la Masonería Española resurja como el Ave Fénix de sus propias cenizas, con más pujanza y más vigor que nunca. De esto que no le quepa duda a nadie (Cruz, 1993*b*: 550).

## BIBLIOGRAFÍA

ARBELOA, V. M.: (1976) *La semana trágica de la Iglesia en España (octubre 1931)*, Barcelona, Galva.

BALLESTER GOZALVO, J. (s. a.): *El final de las Constituyentes. La serpiente y el León*, Alcalá, s. ed.

BATLLORI, M. y V. M. ARBELOA (eds.) (1971): *Arxiu Vidal Barraquer. Església i Estat durant la Segona República espanyola: 1931-1936*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

CRUZ, J. I. (1990): «Rodolfo Llopis. Análisis de su biografía masónica», en José Antonio Ferrer Benimeli (ed.): *Masonería, Revolución y Reacción*, tomo II, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Caja de Ahorros de Alicante, Generalitat Valenciana, pp. 687-697.

— (1993*a*): *Masonería y educación en la II República*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1993.

— (1993*b*): «Solidaridad y exilio. La masonería española en América (1939-1977)», en José Antonio Ferrer Benimeli (ed.): *Masonería Española y América*, I, Zaragoza, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, pp. 533-550.

— (1997*a*): «La masonería y las políticas laicistas de la II República» en José Antonio Ferrer Benimeli (ed.): *La masonería en la España del siglo XX*, II, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha/Cortes de Castilla-La Mancha, pp. 751-767.

— (1997*b*): «La maçoneria valenciana: dades per a una reflexió», *L'Avenç. Revista d'Història* 218, pp. 20-25.

— (2004): «Entre la tolerancia, la prudencia y la intervención política. Las actividades del Gran Consejo Federal Simbólico (1931-1936)», en José Antonio Ferrer Benimeli (ed.): *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, pp. 251-265.

FERRARI BILLOCH, F. (1939): *La masonería al desnudo. Las logias desenmascaradas*, Madrid, Ediciones Españolas.

FERRER BENIMELI, J. A. (1980): *Masonería española contemporánea. Desde 1868 hasta nuestros días*, II, Madrid, Siglo XXI.

— (1982): *El contubernio judeo-masónico. Del satanismo al escándalo de la P-2*, Madrid, Istmo.

— (1987): «El dr. Simarro y la masonería», *Revista de Investigaciones Psicológicas* 4, pp. 211-344.

— (1997): *L'Àvenç. Revista d'Història* 218, pp. 20-25.

— (coord.) (2009): *Índice de actas de los symposia internacionales de la Masonería Española*, Zaragoza, Gobierno de Aragón.

FERRER BENIMELI, J. A. y S. CUARTERO ESCOBÉS (2004): *Bibliografía de la masonería*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 3.ª edición.

MORINEAU, M. (2003): «Los profesores del exilio republicano español en la UNAM: vida y obra de Demófilo de Buen Lozano», en Fernando Serrano Migallón (ed.): *Los maestros del exilio español en la Facultad de Derecho*, México, Editorial Porrúa/Facultad de Derecho, pp. 93-116.

SAMPEDRO, V. (1997): *La maçoneria valenciana i les lògies accidentals durant la guerra civil*, Valencia, Consell Valencià de Cultura, 2.ª ed., 2006.

SÁNCHEZ FERRÉ, P. (1993): *La maçoneria en la societat catalana del segle XX. 1900-1947*, Barcelona, Edicions 62, Col.lecció Estudis i Documents.

TUÑÓN DE LARA, M. (1977): «La política eclesiástica durante la II república española», *Fomento Social* 32, pp. 261-277.

TUSQUETS, J. (1932): *Orígenes de la Revolución Española*, Barcelona, Vilamala.

# LA MASONERÍA VALENCIANA Y SU PROYECCIÓN EN LA SOCIEDAD: CONFRONTACIÓN IDEOLÓGICA, REDES DE SOCIABILIDAD E INTERRELACIÓN POLÍTICA (1870-1939)

*Vicent Sampedro Ramo*
CEHME

En los setenta años que van desde 1869 hasta 1939, la presencia de logias masónicas en buena parte del territorio valenciano, aunque desigual en intensidad, fue constante, sin solución de continuidad hasta que el triunfo de la sublevación encabezada por el general Franco cortó de raíz la tradición masónica valenciana, al igual que la del resto del estado español.

La masonería fue un fenómeno esencialmente urbano, destacando la presencia de masones especialmente en las ciudades de Valencia y Alicante y en menor medida en Castellón de la Plana, desde las que se irradió la creación de nuevos talleres en gran número de localidades de las tres provincias valencianas, especialmente durante la década de 1880 y principios de 1890, etapa de gran desarrollo de la institución, que se vio truncada con la crisis finisecular de la masonería española. Posteriormente, hasta la década de 1920, coincidiendo con la Dictadura de Primo de Rivera, no volverá a darse una nueva etapa de crecimiento de la masonería valenciana, que se extiende hasta el inicio de la Guerra Civil.

## LOS ORÍGENES DE LA MASONERÍA EN EL PAÍS VALENCIANO Y SU DESARROLLO (1870-1939)

Con anterioridad al Sexenio democrático no se han conservado pruebas documentales de la existencia de talleres masónicos, aunque todos los indicios permiten apuntar que éstos sí existieron. La llamada masonería bonapartista, compuesta por afrancesados que se fueron integrando en las logias militares francesas, se extendió por la geografía española, aunque al parecer no hizo lo propio en las comarcas valencianas, o al menos

no se han conservado noticias en este sentido durante el periodo en que Valencia cayó en manos de Suchet.

Tampoco se han conservado noticias documentadas sobre actividades masónicas tras la vuelta de Fernando VII al trono en 1814, aunque es posible que existiera una conexión masónica con los elementos liberales clandestinos, llegándose a citar al conde de Almodóvar como Venerable Maestro de una logia valenciana, así como con las diferentes conspiraciones que entre 1817 y 1819 pretendieron instaurar la Constitución de Cádiz y que fueron objeto de una brutal represión por parte del capitán general Elío.

Lo mismo sucede durante el Trienio liberal, periodo en el que, a pesar de la segura presencia de logias y su influjo sobre las sociedades patrióticas, tan solo podemos destacar, como prueba documental, la edición en 1821 de un catecismo de los tres grados simbólicos de la masonería del Rito Escocés, en Valencia, concretamente en la imprenta de José Ferrer de Orga, que además contenía unos «Estatutos Generales de la Orden Franc-masónica», siendo por ahora el documento masónico más antiguo que hemos podido hallar.[1]

La profunda transformación política y social que supuso la Revolución de 1868, con su gran avance en el terreno de las libertades, propició el renacimiento y la expansión por doquier de obediencias y logias masónicas que experimentaron un gran auge durante el Sexenio democrático. En la ciudad de Valencia surgieron entre 1869 y 1873 siete logias del Gran Oriente Nacional de España (GONE) y una del Gran Oriente de España (GODE). Según el listado elaborado por Caballero de Puga en 1876 al encargarse de la Gran Secretaría del GONE, la primera logia valenciana de este periodo fue la *Fraternidad Segunda* n.º 15 de Valencia, fundada el 18 de octubre de 1869, mientras que la obediencia rival, el GODE, también pudo constituir en ese mismo año un taller en la ciudad, la logia *Fraternidad* n.º 4, que será la primera logia de esta obediencia constituida fuera de los valles de Madrid. Los otros seis talleres del GONE en la ciudad y otro más en la provincia aparecerán entre 1870 y 1873.

En la provincia de Alicante aparecían los talleres ilicitanos *Illecense* n.º 18 y *Fraternidad Tercera* n.º 29, fundados respectivamente el 1 de febrero y el 20 de marzo de 1870, y el 8 de junio de ese mismo año se fundó la *Castulonense* n.º 36 en Castellón, ciudad en la que el GODE pudo contar también en 1870 con la logia *Justicia* n.º 21.

Hemos podido contabilizar para el siglo XIX en la provincia de Alicante un total de 1.452 masones, con actividad reconocida dentro de alguno de los 32 talleres simbólicos, entre 1870 y 1909, de los que 9 estuvieron constituidos en la ciudad de Alicante en un constante proceso de escisiones y fusiones durante estos años, mientras que en la provincia hay contabilizados documentalmente 23 talleres. A ellos hay que sumar siete organismos masónicos superiores, como los capítulos *Lucentino*, *Ibérico* y *Esperanza*,

1. Biblioteca Valenciana/Bv, Fondo Moderno (Biblioteca Nicolau Primitiu) NP 26-28/374. Este catecismo masónico aparece en el Índice de los libros prohibidos, pues fue objeto de prohibición tanto por el arzobispo de Valencia el 16 de octubre de 1825, como por el cardenal arzobispo de Toledo, el 4 de abril de 1827 (Carbonero y Sol, 1873).

la Madre Logia Provincial, la Cámara Kadosch *Alicantina* n.º 10, la Cámara del grado 9.º *Crisol* o una Gran Cámara del Grado 31. El número real de los componentes de estos talleres es sin duda superior, puesto que existen importantes lagunas documentales que nos impiden conocer la suma total de sus miembros.

El 1 de julio de 1871 surgió la que se convirtió en la logia madre de la masonería alicantina, la *Alona* n.º 44, auspiciada por el GODE,[2] aunque con toda probabilidad sus actividades habrían comenzado con anterioridad, pues hay constancia de que algunos masones alicantinos fueron iniciados e incluso alcanzaron el grado 3.º en la logia *Nephtalí* n.º 5 de Madrid, al parecer con la misión de levantar columnas en Alicante.

La *Alona* creó en noviembre de 1872 un Soberano Capítulo de Caballeros Rosa-Cruz, el *Lucentino* n.º 9. De esta logia y también de la logia *Puritanos* n.º 1, que quedó formalmente constituida –con el n.º 66– en la obediencia del GONE, con fecha 1 de diciembre de 1871, se ha podido conservar suficiente información, incluso con referencias que nos hacen pensar que también la *Puritanos* fue creada en 1870. También existe en estos años la referencia a una logia en Alcoi, activa en 1873 y que se denominaría *Hijos de la Viuda*.

Desde septiembre de 1875 hasta finales de octubre de 1878, componen la logia *Alona* o pasan por sus columnas más de 235 miembros, llegando a contar con más de 185 miembros activos en 1878, de los cuales 109 fueron iniciados en poco más de dos años.

En este periodo de expansión se produjo la creación de numerosas logias filiales en la provincia, que se llevó a cabo, en palabras de Maisonnave, valiéndose de los «amigos particulares», es decir, de los miembros del republicanismo posibilista de las diferentes localidades donde se fueron a instalar las logias, lo que, por ejemplo, podemos observar claramente en Crevillent, con la iniciación de buena parte del comité local de este partido. En unos meses se establecieron estas logias filiales en Aspe –*Aspis* n.º 120–, Crevillent –*Espírita* n.º 123/26–, Elx –*Ilicitana* n.º 124–, Dolores –*Razón* n.º 125–, Villena –*Amor* n.º 126/28–, Petrer –*Consuelo* n.º 128–, Monòver –*Amistad* n.º 135– y Tibi –*Unión* n.º 137/32–. Además, se desarrollaron diversas gestiones con este mismo fin en Onil, Rojales y Torrevieja, donde posteriormente aparece la *Armonía* n.º 327.

En 1878, como resultado de una profunda crisis interna originada por una pretendida irregularidad del GODE, la *Alona* entró en una profunda crisis interna que produjo, en primer lugar, en el mes de febrero, la escisión que propició la aparición de una nueva logia, que retomó el nombre de *Puritanos*, auspiciada por la obediencia rival, el GONE, con el n.º 68 y encabezada por José García Soler, joven abogado y dirigente republicano progresista. Esta opción política, junto al republicanismo federal, será la de buena parte de los disidentes, que fueron un total de 17, a los que se sumaron 28 profanos iniciados en las semanas siguientes.

Esta logia, de la que se conservan noticias hasta 1882, mantuvo una intensa actividad en estos cuatro años, con 56 miembros en 1880, de los que 32 son iniciados entre

2. Sobre los orígenes de la masonería alicantina: Sampedro, 2004; 2008: 13-16.

mayo de 1878 y junio de 1880; se crearon logias filiales en 1878 en La Vila Joiosa –*La Joyosa* n.º 119–, en 1879 en Alcoi –*Libre Examen* n.º 2 y 152– y finalmente en 1880 en Santa Pola –*Caridad* n.º 137.

De mayor trascendencia y calado fue la crisis que se abrió en octubre-noviembre de 1878, motivada por una supuesta irregularidad del GODE, propugnada por los principales dirigentes del taller, José Ausó, Amando Alberola y Eleuterio Maisonnave –destacados miembros de la cúpula republicana posibilista de Alicante–, que llevó a la fractura total. Los masones leales a la Obediencia refundaron el 20 de noviembre de 1878 la logia, que tomó el título distintivo de *Constante Alona*, conservando el n.º 44 de orden en el GODE. Sus principales dirigentes fueron el presidente del capítulo, Nicolás Almiñana, Juan Such García, primer Venerable, y sobre todo, por su proyección masónica durante las décadas de 1880 y 1890, Eduardo Oarrichena Guijarro, *Plutón*, líder republicano federal que fue el dirigente más carismático de esta logia. Los disidentes, encabezados por Ausó, Alberola y Maisonnave, trabajaron al parecer de forma independiente, y entraron en contacto con obediencias como la Confederación Masónica-Congreso de Sevilla, arrastrando consigo a otros talleres alicantinos como la *Ilicitana* n.º 124 de Elche.

Estas divergencias, sin embargo, no fueron óbice para que entre 1880 y 1886 se produjera un fuerte incremento de la masonería alicantina, con la consolidación de *Constante Alona* como uno de los talleres españoles más importantes del panorama masónico español y con la creación de nuevas logias, tanto en la ciudad –*Crisol* n.º 190 en 1880, *Numancia* n.º 49 en 1883– como en la provincia –*Progreso* n.º 172 en Sant Vicent del Raspeig, *Diana* n.º 207 en Denia, ambas en 1880; *Realidad* n.º 243 en Benejama, y *Amistad* n.º 229 de Alcoi en 1883; *Monrot* n.º 319 de Monòver en 1884 y *Fidelísima* n.º 355 de Elda en 1886–. A partir de 1882 las relaciones con los talleres disidentes del GODE se fueron normalizando y ya en 1884 tanto la logia *Alona* como la *Ilicitana* de Elche volvieron a quedar auspiciadas por esta Obediencia, con el número de orden 276 y 378, respectivamente.

El crecimiento de la logia *Constante Alona* fue espectacular, pues de los 57 obreros que componen su cuadro lógico en 1882, pasa a 131 en 1883 y alcanza los 143 miembros activos en 1886. En términos globales la documentación examinada nos ha permitido reconocer a 344 masones en esta logia entre 1881 y 1889, mientras que la logia *Alona*, entre 1884 y 1889, tuvo como mínimo 111 obreros, la *Numancia* 88 entre 1883 y 1889 y de la *Crisol* conocemos la identidad de 29 entre 1880 y 1886. Son cifras relativas por las lagunas documentales y también porque la movilidad de obreros entre los diferentes talleres no era algo infrecuente.

En Alicante la crisis intermasónica de 1886-1889 motivó un fuerte descenso en la afiliación de las logias y una nueva escisión en la *Constante Alona*, que dio como resultado la creación de la logia *Esperanza*, que se mantuvo fiel al GONE del vizconde de Ros con el n.º 27, hasta que en 1892 se convirtió en una logia independiente, mientras que el resto de los talleres pasaron entre 1889 y 1890 a depender del nuevo GOE. Sin embargo, la mayoría de las logias de la provincia desaparecieron y el panorama masónico en el Alicante de 1890 quedaba compuesto mayoritariamente, con la excepción de la logia

*Esperanza*, por talleres del GOE: el capítulo *Lucentino* n.º 1 y las logias *Constante Alona* n.º 3, *Alona* n.º 36, *Ilicitana* n.º 54 y *Numancia* n.º 87.[3]

Durante el trienio 1890-1892 se produjo un nuevo resurgimiento de la masonería en Alicante en paralelo con la reconstrucción de la masonería propugnada por Miguel Morayta y el GOE; aparecen nuevos talleres, como el triángulo *Victor Hugo* n.º 14 de Alcoi, que acabaría fusionándose con el triángulo *Hijos de la Viuda*, establecido en Cocentaina, formado por trabajadores del ferrocarril dirigidos por el ingeniero Leon Moulet que en 1891 darían lugar a la logia *Hijos de la Viuda* n.º 125, que estaría en activo hasta 1895.

Sin embargo, a partir de 1893 comenzó una nueva etapa recesiva en la masonería alicantina debido a varios factores: en primer lugar la incidencia de la crisis económica generalizada en Alicante tras la denuncia de los tratados franco-españoles que permitían la entrada masiva de vino español en Francia, que produjo una situación de paro crónico y subida de precios, lo que afectó a la situación financiera de las logias y originó un gran número de irradiaciones de obreros por falta de pago y asistencia, la reducción del número de tenidas, el aumento de las deudas con la Obediencia y la desaparición del órgano de prensa de la masonería alicantina, *El Alicantino Masón* (Sampedro,1995).

Otro factor que destacar será la desaparición de la vida activa masónica, por desengaño o por fallecimiento, de buena parte de los principales líderes masónicos de Alicante, que comenzó con la muerte de Maisonnave en mayo de 1890, a la que siguió la irradiación o el abandono de Ausó y de Alberola o del mismo Oarrichena a finales de la década.

Entre 1893 y 1894 se constituyó en la ciudad un taller auspiciado por la Gran Logia Simbólica Española (GLSE) del Rito de Memphis y Mizraim, denominada *Federación y Pacto* n.º 123, volviéndose a crear en 1896 otra logia de esta obediencia, la *Legalidad y Justicia* n.º 162, que tan solo disfrutó de unos meses de actividad, puesto que será precisamente en este año cuando se produzca el momento más crítico de las actividades masónicas no solo en Alicante, sino también en el resto del país, con la crisis colonial de 1896 y la acusación generalizada a la masonería de haber sido la promotora de la rebelión en Filipinas y Cuba, lo que afectó muy seriamente a los masones alicantinos.

Tras la ocupación por la policía de las sedes del GOE y GONE en Madrid en agosto de 1896, se suspendieron los trabajos masónicos de la mayoría de las logias españolas, coincidiendo con una fuerte presión antirrepublicana.

Ante tal estado de crisis, que provocó la desaparición de las logias *Numancia* y *Legalidad y Justicia*, la única solución fue intentar un proceso de unificación, gestado a partir de octubre de 1896 y que culminó el 21 de agosto de 1898, fecha en la que se celebró la Tenida Magna de Unión entre las logias *Alona*, *Esperanza* y *Constante Alona* en un único Taller, que retomó el nombre de *Constante Alona* n.º 3, reingresando en el

3. *Boletín Oficial del Gran Oriente Español*, año II, suplemento n.º 16, 20-03-1890.

GOE en mayo de 1901 y que durante los siguientes años tendría en Enrique López Torres, *Sócrates*, a su líder más destacado.[4]

Aunque en este periodo hubo un repunte de actividades, con la vuelta a la vida activa de la logia *Alona* n.º 36 entre 1903 y 1906 y la consolidación de *Constante Alona* n.º 3, a partir de 1907 la situación se fue agravando, con unas deudas económicas prácticamente insalvables, circunstancia a la que se unió la reactivación del republicanismo político, lo que motivó que la actividad política primase sobre la masónica, puesto que el Círculo Unión Republicana contaba a principios de ese año con una directiva compuesta mayoritariamente por masones, siendo su presidente el Venerable Maestro de la *Constante Alona*, Enrique López Torres, y lográndose la recuperación electoral del republicanismo en Alicante con el proceso de convergencia electoral de las fuerzas antidinásticas, principalmente republicanos y socialistas, en 1909.

La *Constante Alona* abatió sus columnas ese mismo año y por primera vez en casi cuatro decenios dejó de haber actividad masónica en la provincia de Alicante; pero, por otro lado, se fueron sentando las bases de lo que fue su reactivación a partir de 1913. Una vez fracasada la Conjunción, el mismo Enrique López Torres volverá a reactivar los trabajos de *Constante Alona*, que ya no se interrumpirán hasta 1939 (Sampedro, 1999).

Sobre la provincia de Valencia tenemos datos de 1.401 masones desde 1877 a 1899, aunque algunos de ellos con seguridad ya habrían sido iniciados anteriormente, mientras que en la primera década del siglo XX su número asciende a 168, de los cuales 69 ya habían tenido actividad antes de 1900.

Entre 1877 y 1907 la ciudad de Valencia contó con 18 talleres simbólicos, cuatro Capítulos Rosa-cruces –siendo el más importante el *Paz y Justicia*, que perdurará hasta 1938–, una Cámara de Adopción, una Cámara de Caballeros Kadosch, la *Valentina* n.º 8 y una Cámara *Giordano Bruno*. Por su importancia destacan las logias *Severidad* (1874-1905), *Unión* (1880-1889), *Unión Valentina* (1883), *Acacia* (1881-1893), *Puritana* (1887-1907), *Valencia* (1891-1893) o la logia femenina *Hijas de la Unión* n.º 5. Y sobre todas ellas destacará la logia *Federación Valentina* n.º 93 y 2 (1893-1938).

En la provincia consta la fundación de 20 logias y 5 triángulos en diferentes localidades, destacando especialmente Xàtiva con 3 talleres –las logias *Setabis*, *Gloria* y *Libertad*, con 86 miembros conocidos entre los tres talleres (Sampedro,1989)– Buñol –*Los Once Hermanos* n.º 120 con 51 miembros–, Requena –*Los Templarios*, con 25 miembros–, Llíria –*Edetana*–, Pedralba –*Amistad*–, la Font de la Figuera –*Albor del Progreso*– y los poblados marítimos de la capital, que superan largamente el centenar de miembros, tanto en Vilanova del Grao –logias *Estrella del Mediterráneo*, *Faro de la Humanidad*, *Hijos de Villarino* e *Hijos de la Verdad*– como en el Poble Nou de la Mar –logia *Autonomía y Trabajo* y triángulo *Hijos del Hiram*–, pertenecientes a diferentes obediencias. También existieron logias en Carlet, Massanassa, Cheste, Benimodo, Fau-

4. López Torres, masón desde 1883, fue Venerable Maestro de la logia *Esperanza* de 1891 a 1895, y de la *Constante Alona* en 1898 y 1899, de 1902 a 1908 y desde 1913 hasta su fallecimiento en 1918.

ra, Jarafuel y triángulos en Gandia, Torrent, Meliana y Monserrat en todo este periodo (Mellado y Ponce, 1995: 27-36).

En 1893 las logias *Acacia* y *Valencia* se unificaron en un único taller, la logia *Federación Valentina* n.º 93, que con fecha 1 de julio de ese mismo año contaba con 77 componentes, cifra que fue descendiendo gradualmente, pues en octubre de ese mismo año eran 62 y en abril de 1894 tan solo 35.[5]

A pesar de todas las dificultades, la *Federación Valentina*, al igual que otras logias valencianas, pudo superar el periodo de la crisis finisecular de la masonería, e incluso aparecieron nuevos talleres, como la *Libertad* n.º 243 de Xàtiva en 1898 o la *Hijos de la Verdad* n.º 276 en Vilanova del Grao, incorporada al GOE el 12 de agosto de 1904, aunque en 1902 ya estaba en actividad.

Pero la actividad masónica de *Federación Valentina* durante los primeros años del nuevo siglo no tuvo la importancia de los años anteriores, como lo demuestran los cuadros lógicos que se conservan del taller. Sin embargo, una serie de personajes mantuvieron viva la llama de la masonería en Valencia en estos años difíciles, a pesar en muchos de los casos de su edad y muchos años de compromiso con la Orden: masones como el veterano Aurelio Blasco Grajales, Alejandro Seara, Cayetano Fiol Ridaura, Tomás Jiménez Valdivieso –durante muchos años secretario del Ayuntamiento de Valencia–, Salvador Aguilar Burguete, José Martínez Tasso e incluso Félix Azzati.[6]

En Castellón, entre 1879 y 1898 funcionan en la capital de la provincia cinco logias simbólicas y dos capítulos Rosa-cruces, a los que hay que sumar seis logias en diferentes localidades de la provincia, como Vinarós, la Vall d'Uixó, Morella Vilafamés y Segorbe, localidad en la que se fundaron dos talleres. Las obediencias que los auspiciaron fueron el GONE, el GODE y el GOE, este a partir de 1889, año de su fundación, siendo el número de masones castellonenses durante estos años una cifra superior a los 300 afiliados.

Ya hemos citado las dos primeras logias de Castellón, fundadas durante el Sexenio, la *Castulonense* n.º 36 y la *Justicia* n.º 21, periodo en el que al parecer, aunque no ha quedado constancia documental directa, el principal líder republicano castellonense, Francisco González Chermá, fue iniciado en la masonería, seguramente en alguno de estos dos talleres, sin poder precisar en cuál ni la fecha de este suceso.[7]

5. CDMH. Sección Especial. Legajo 674 A, expediente 1/1-3/4.

6. Félix Azzati Descalci, el sucesor de Blasco Ibáñez al frente del republicanismo valenciano y director de *El Pueblo*, diputado por Valencia en 1910, 1914, 1916, 1919 y 1923, falleció el 20 de junio de 1929, siendo miembro activo de la logia *Federación Valentina*, a la que se afilió en 1912, procedente de la logia *Puritana*, también de Valencia, en la que había sido iniciado en 1908 adoptando el simbólico *Zola* y habiendo alcanzado el grado 3.º (CDMH. Sección Especial. Legajo 67 B, expediente 28).

7. En noviembre de 1890 presidió junto a Miguel Morayta, Gran Maestre de la Obediencia, y los masones castellonenses Fernando Gasset y Carlos Llinás el homenaje realizado al GOE en Castellón. La prensa integrista, en concreto *La Verdad*, siempre se refería a él como masón, indicando que su nombre simbólico era *Amor* y que había alcanzado el grado 30. *Cf. La Verdad*, n.º 87, 8-02-1891, pp. 3 y ss. Tras su elección como diputado en 1891, los ataques contra González Chermá se recrudecieron en la prensa integrista, con una permanente acusación de masón.

En la ciudad de Castellón de la Plana y pertenecientes al GONE, ha quedado constancia documental de los siguientes talleres: la logia *Tres Estrellas* n.º 135, de la que se ha conservado documentación entre 1879 y 1891, y que contaba con 34 miembros en 1886. En 1886 fomentó la expansión de la Orden con la creación de nuevos talleres como la logia *Progreso* n.º 213, fundada el 4 de julio de 1886 y que alcanzó los 44 miembros en 1888 y suponemos que mantuvo alguna actividad hasta 1898. La logia *Esperanza 5.ª* n.º 214, también fue fundada el 4 de julio de 1886 por masones procedentes de *Tres Estrellas*, y que llegó a contar con 45 miembros en 1888 y 1889, habiendo referencias a que se encontraba en activo al menos hasta principios de 1891 (Usó, 1985; 1988).

El Capítulo *Integridad* n.º 28 –1888-1898– estaba integrado por masones de grados capitulares del GONE siendo su Presidente o «Attisarta» Fernando Gasset Lacasaña, simbólico *Velarde* en 1889, contando con 29 miembros, mientras que en 1895 eran 16. El capítulo se mantuvo en activo hasta 1898.

Auspiciada por el GODE aparece la logia *Verdad* n.º 182, fundada en 1882 y que contaba con 63 miembros, de los que 33 eran militares, y estuvo en activo hasta 1889.

La logia *Perfecta Razón*, constituida en 1888 en el GODE por 16 obreros, de los que 6 habían pertenecido anteriormente a la logia *Verdad*, posteriormente se adhirió de forma poco clara al GONE, pasando a detentar el n.º 27 de orden de esta Obediencia, que en 1889 autorizó la creación de un capítulo de Caballeros Rosacruces llamado *Razón*. Tras una gran contestación interna a la decisión de su Venerable Maestro, se integraron en el GOE con el número 66 de orden, y finalmente se disolvió a finales de marzo de 1890, creándose por esas mismas fechas un nuevo taller, auspiciado por el GOE: la logia *Castalia* n.º 91. Existen datos sobre ella hasta principios de 1891, aunque se puede presuponer que en abril de 1892 el taller continuaba en activo.

En la provincia de Castellón durante el siglo XIX se ha conservado documentación, o al menos referencias, de la existencia de 6 logias simbólicas en 5 localidades, aunque de una de ellas, ubicada en Vilafamés, no se ha conservado ni su nombre ni la obediencia a la que estuvo vinculada, aunque se constituyó como filial de la logia capitular *Perfecta Razón* en junio de 1889.

Si nos basamos en el número de orden de los talleres, la primera logia creada fuera de la capital castellonense fue la *Hijos de la Verdad* n.º 264 de Morella, logia filial de la *Verdad* n.º 182, auspiciada por el GODE, que estuvo en activo entre 1883 y 1889.

También a finales de 1883 se produjo la instalación en Vinarós, auspiciado por el GODE, del que se convirtió en cuanto a número de miembros en uno de los talleres más importantes de Castellón, la logia *Padilla* n.º 268, que en el año 1888 contaba con un capítulo de Caballeros Rosacruces también denominado *Padilla*. En 1889 contaba con 36 miembros, 15 de los cuales también componían el cuadro del capítulo.

En Segorbe, el GONE fundó el 2 de octubre de 1887 la logia *Verdadera Luz* n.º 229, con 8 miembros, que serán 12 al año siguiente. Al mismo tiempo, en noviembre de 1887 apareció un periódico quincenal con el mismo nombre, aunque ni la logia ni la publicación pudieron alcanzar una vida activa demasiado prolongada.

En la Vall d'Uixó aparece un taller filial de la logia *Esperanza* 5.ª en diciembre de 1889, que adoptó el nombre de *Luz del Valle* n.º 261 y que a principios de 1891 contaba con 15 miembros.

Existen datos sobre otra logia en Segorbe, esta vez auspiciada por el GOE, la *Luz del Palancia* n.º 150, de la que se han conservado dos cuadros lógicos de 1892, el primero con 13 miembros, que aumentan hasta los 15 en el segundo. Fue fundada por uno de los más importantes masones castellonenses, el entonces comandante de ingenieros Julio Cervera Baviera, simbólico *Volta*, grado 33, natural de Segorbe, una de las principales figuras de la masonería española en la década de 1890 y figura clave en la reorganización del GOE a principios del siglo XX.

La que será la principal figura del republicanismo castellonense en el siglo XX, Fernando Gasset Lacasaña, iniciado en la logia *Tres Estrellas* en 1882 y que llegó a ser Venerable Maestro de la logia *Esperanza 5.ª* en 1889, con el grado 30 y Attisarta del Capítulo *Integridad*, en una carta dirigida al director de la integrista *La Verdad*, fechada el día 14 de marzo de 1892, le indicaba que desde marzo del año anterior ya no tenía relación con su taller ni con la masonería.

Durante los años de la Dictadura de Primo de Rivera y de la II República se produjo un nuevo periodo de expansión de la masonería española, que es también muy evidente en la masonería valenciana. Como hemos comentado, aunque no podemos conocer la cifra total de los masones del País Valenciano, especialmente de las tres primeras décadas del siglo XX, sí hemos podido identificar a un altísimo porcentaje de ellos, en torno a 1.400, de los que muy pocos escaparon a la acción represiva del Tribunal Especial de Represión de la Masonería y el Comunismo (TERMC), instituido por el franquismo para la persecución de la Orden.

A principios de la década de 1920 el GOE estaba inmerso en una profunda reestructuración interna de carácter federal, de la que surgió entre otras la Gran Logia Simbólica Regional del Levante (GLSRL), que comprendía los territorios de Teruel, Baleares y el País Valenciano y que se constituyó el 1 de julio de 1923, con Vicent Marco Miranda, *Liberto* gr. 24, miembro de *Federación Valentina*, como primer Gran Maestre.

El crecimiento en el número de masones activos en las logias dependientes de esta Gran Logia fue aumentando despacio, desde los 178, repartidos entre 8 logias y 3 triángulos en 1927. En los años previos a la Guerra Civil el número de miembros activos y cotizantes de los talleres de la Regional pasó de 353 en enero de 1934 a 336 obreros, distribuidos en seis logias simbólicas y dos triángulos, a fecha 30 de marzo de 1936.

El taller más importante en Valencia durante este periodo fue la logia *Federación Valentina* n.º 2, que se convertirá en la logia madre de los talleres valencianos de esta Obediencia, pues de sus filas surgió en el Grao el triángulo *Patria* n.º 90 en 1922, constituido como logia regular en noviembre de ese mismo año, denominándose *Patria Nueva* y con el número de orden 435, que cambiará al 4 en 1923. En este taller fueron regularizados parte de los miembros de otra logia valenciana, la *Tyris* n.º 41, surgida a mediados de los años veinte.

En 1923, de nuevo a iniciativa de *Federación Valentina*, se fundó en Valencia la logia *Germanies* n.º 6, en activo hasta 1929 y con un profundo componente valencianista, entre cuyos miembros destacó la figura de quien será uno de los masones más importantes del País Valenciano, Francesc Soto i Mas,[8] que pasó a este taller en 1926 procedente de *Patria Nueva* y que fue su Venerable Maestro en 1927 y 1928. Tras la desaparición de *Germanies* a principios de 1930, buena parte de sus miembros formaron la logia *Blasco Ibáñez* n.º 11 en 1931. Soto sustituyó en 1935 como Gran Maestre de la GLSRL al alicantino Isidro Sánchez, que ejerció el cargo en el bienio anterior, y este organismo volvió a establecer su sede en Valencia tras el periodo 1926-1935, durante el que estuvo ubicado en Alicante, con José Estruch como Gran Maestre hasta 1933.

A estos tres talleres se sumó el triángulo *Turia*, posteriormente convertido en logia simbólica, denominada *Turia* n.º 114, de la GLE, fundado en 1936 y del que hay datos hasta 1938.

Tenemos contabilizados a 669 masones en las logias valencianas entre 1900 y 1939, de los que 135 son miembros de las logias *Accidentales* que se instalaron en la capital valenciana en 1937.

En Alicante hemos identificado en el mismo periodo de tiempo al menos a 655 masones. La logia *Constante Alona* en 1923 se escindió en dos logias con el mismo nombre, aunque auspiciadas por diferentes obediencias: la *Constante Alona* n.º 3 y n.º 1 a partir de 1923, fiel al GOE, y la *Constante Alona* n.º 12, que pasó a depender de la GLE, aunque pocos años después, una parte de sus miembros volvieron a regularizarse en las filas del GOE, mientras otros, fieles a la GLE, constituyeron la logia *Simarro Esteva* n.º 56, que tuvo escasa actividad, hasta 1931 o 1932.

La logia *Numancia* n.º 417 surgió en 1921, fruto del descontento de varios miembros de *Constante Alona* con la actitud de Vinaixa. Miembros suyos fueron los fundadores de la logia *Diana* de Denia, creada como triángulo en diciembre de 1922 y que en marzo de 1923 se constituyó como logia regular con el número 5 de orden, abatiendo sus columnas a finales de 1927; por sus columnas pasaron 14 masones en este periodo.

La logia *Illice Constante* n.º 7, que se fundó en 1924 y que desapareció en diciembre de 1934, será el principal referente de la masonería en Elx, bajo la dirección de Julio María López Orozco. Tenemos datos sobre 31 miembros activos del taller, algunos de los cuales formaron a principios de 1935 dos triángulos, el *Al-Kudia* n.º 6 en Elche y el *Nuevo Crivi* n.º 7 en Crevillent.

A principios de octubre de 1927 se creó una logia en Elda denominada *Amor* n.º 9, cuyos fundadores fueron iniciados en la logia *Numancia* y que desarrolló una gran actividad hasta prácticamente 1939; llegó a tener 49 miembros activos en octubre de

8. Entre otros destacados miembros del valencianismo político de los años veinte que fueron miembros de *Germanies*, tenemos a Marià Ferrandis Agulló, Vicent García Guijarro, Álvaro Pascual-Leone, Adolf Pizcueta Alonso –secretario del taller entre 1923 y 1924–, Josep Sancho Climent y la figura fundamental de Vicent Tomás i Martí, iniciado en *Federación Valentina* en 1922 y que en 1923 era Segundo Vigilante de *Germanies*, logia a la que perteneció hasta su temprano fallecimiento el 1 de febrero de 1924 (CDMH. Sección Especial. Legajo 778, expediente 9).

1930, siendo un total de 67 masones los que pasaron por sus filas a lo largo de sus 12 años de existencia, algunos de ellos iniciados para formar un triángulo en Almansa, el *Paz y Amor* n.º 9 en 1930.

En Alcoi, en noviembre de 1926 se constituyó un triángulo denominado *Resurrección* n.º 4, en activo hasta enero de 1934, presidido por el dirigente republicano radical alcoyano Cesar Puig Martínez y que solo contó con 5 miembros a lo largo de toda su trayectoria.

Para la provincia de Castellón hemos podido contabilizar a 65 masones en activo entre 1905 y 1939, aunque no todos ellos fueron miembros de talleres de esta provincia, pues hemos podido constatar que 25 de ellos aparecen en los cuadros de *Federación Valentina* o de logias madrileñas y catalanas, como por ejemplo José Royo Gómez o Vicent Sos Baynat, miembros de la logia *Mare Nostrum* de Madrid, o Miquel Peña Masip, iniciado en *Federación Valentina*.

El primer taller castellonense del siglo XX fue el triángulo *Hijos de la Severidad* n.º 56 de Nules, del que tenemos identificados a 7 de sus componentes entre 1905 y 1911. Unos años después, en 1922, surgió en esta localidad el triángulo *La Montaña*, que tendrá el número 1 en 1923 y del que, hasta su disolución en 1931, hemos identificado a 12 de sus miembros.

En Castellón de la Plana apareció un triángulo denominado *Castalia* n.º 2 entre 1923 y 1924, con 5 miembros, de los cuales algunos fueron los fundadores de la logia *Sol Naciente* n.º 8 de Vila-real, en 1924, taller de vida irregular que abatió sus columnas en 1928 y del que conocemos a 16 de sus componentes en este periodo, entre los que destacó el que fue alcalde republicano de Vila-real, Usó Jarque, que fue su Venerable Maestro.

Durante la II República, con la excepción de algunas referencias a un intento de creación de una logia en Burriana y alguna actividad en Castellón durante la guerra, solamente aparece documentado un nuevo taller, el triángulo *Francisco Ferrer y Guardia* n.º 113 de Torreblanca, auspiciado por la GLE y que estuvo en actividad entre 1935 y los primeros meses de 1938.

El estallido de la guerra en 1936 trajo consigo profundas transformaciones en la masonería valenciana, comportando un fenómeno nuevo en la historia de la masonería española; la creación de logias provisionales o accidentales que se constituyeron en enero de 1937 en la Valencia capital de la República. Fueron tres talleres, aunque aparecen referencias a un cuarto y a otro posible taller denominado *Condorcet*, compuestos fundamentalmente por militares, políticos y funcionarios trasladados a Valencia junto al Gobierno republicano en noviembre de 1936 y que pertenecían sobre todo a talleres madrileños de la Gran Logia Simbólica Regional del Centro, de la que dependían orgánicamente estas logias accidentales y a los que se sumaron algunos masones refugiados, especialmente andaluces. Su vida activa se prolongó hasta octubre de 1937, cuando el traslado del Gobierno a Barcelona implicó también el de la mayoría de sus componentes, que fueron al menos 136 (Sampedro, 1997).



El templo empleado por las logias valencianas durante las primeras décadas del siglo XX (Centro Documental de la Memoria Histórica).

## LA INTERRELACIÓN ENTRE EL REPUBLICANISMO Y LA MASONERÍA. LAS NUEVAS REDES DE SOCIABILIDAD

A lo largo de las siete décadas de presencia masónica constante en las diferentes localidades valencianas, truncadas por la Guerra Civil, el binomio masonería-política ha estado presente siempre en su configuración y en las relaciones con la sociedad.

En el caso valenciano, durante la Restauración se ha demostrado que las logias valencianas participaron muy activamente en la política del momento, como fue el caso de la logia *Puritana* n.º 31, con su líder Aurelio Blasco Grajales, llegando a influir en las decisiones del Comité Provincial de la Coalición Republicana en 1891, o el caso de

la logia *Los Once Hermanos* de Buñol, que fundó sociedades y casinos republicanos en diversas localidades del distrito electoral de Chiva entre 1891 y 1892 (Yanini, Mellado y Ponce, 1987), o constatando, por otra parte, que los masones valencianos formaron parte de un sector social dinámico y optaron por las tendencias políticas progresistas que conducirían al cambio, jugando un papel dentro de la modernización de la sociedad valenciana (Mellado y Ponce, 1990).

Con la caída de la I República, los republicanos se vieron abocados a la clandestinidad y a la marginación debido a la restricción de las libertades individuales, la censura y la suspensión de la prensa de oposición republicana e incluso en algunos casos de la liberal, sumado todo ello a la abolición de parte de la legislación revolucionaria con el fin de acabar o neutralizar cualquier tipo de oposición a la monarquía. Esta situación les obligó a nuevos planteamientos de resistencia y reconstrucción en esos tiempos de crisis, aunque gracias a su enorme grado de penetración social no dejaron de tener una gran fuerza de presión sobre las instituciones de poder, pese a que tuvieron que verse obligados a recurrir en principio a otras vías, a las que se unirán más adelante también las estrictamente políticas.

En Alicante, en los primeros momentos de la Restauración nos encontramos en una situación en la que incluso sectores de la importante burguesía alicantina quedaron al margen políticamente, junto a la inmensa mayoría de las clases populares. Se imponía pues volver a articular cauces de participación o de resistencia y nuevos vehículos que coadyuvaran a estos fines, y en la ciudad de Alicante fue la masonería la que brindó los medios, por su estructura organizativa, para conseguir este fin.

Sin poder aseverar que las logias alicantinas se convirtieran en meras correas de transmisión del republicanismo, observamos que sus ideales subyacen en muchos de los trabajos masónicos y en las actitudes internas de los talleres, en puntos tan destacables como el anticlericalismo y la preocupación constante por la educación –entendida como mecanismo de elevación moral y social progresiva, por lo que debía ser laica–, las libertades públicas, los derechos humanos, la lucha contra la esclavitud y la pena de muerte y, cómo no, por la igualdad social.

Hay una intensa relación entre el republicanismo político y la masonería, que en estos años se da por la confluencia en la defensa de unos principios de libertad y progreso genéricos, con un denominador común como fue el anticlericalismo, en la doble militancia de algunos destacados líderes republicanos y, por supuesto, en la simpatía mostrada en la prensa republicana del momento por la actividad de las logias y la confluencia temática o de contenidos ideológicos con las revistas masónicas *La Humanidad* y *El Alicantino Masón* o con la valenciana *La Antorcha Valentina*, dirigida por Aurelio Blasco Grajales y que se editó entre 1889 y 1896,[9] o con la que se convirtió en el órgano de la masonería

9. Aunque *La Antorcha Valentina* fue una iniciativa de los masones valencianos para influir en la opinión pública, y más en concreto fue fundada, editada y dirigida por la logia *Puritana*, no fue, como en el caso de la prensa masónica de Alicante o Castellón, su órgano oficial ni su portavoz. Sus dos líneas de actuación principales fueron la difusión del librepensamiento y el anticlericalismo (Mellado y Ponce, 1990*b*).

castellonense del GOE, la revista *La Razón*, fundada también en 1889.[10] Las conexiones mutuas e influencias recíprocas fueron tan patentes que llegaron a actuar perfectamente sincronizados en algunas iniciativas y reivindicaciones.

Pero debemos incidir en que la relación republicanismo-masonería fue mucho más profunda, como podemos ver en el caso de Alicante, donde desde 1876 se produce un desembarco masivo de republicanos en las filas de la logia *Alona* n.º 44, que alcanza en dos años un enorme crecimiento. Se trata, como hemos visto con anterioridad, fundamentalmente de posibilistas, con buena parte de sus líderes al frente, encabezados por Eleuterio Maisonnave.

Aunque la mayoría republicana en las logias de Alicante es abrumadora, hemos encontrado también representantes de todas las tendencias políticas en los cuadros de las logias, con una pequeña presencia de conservadores y socialistas y una más amplia, aunque siempre minoritaria, de liberales, muchos de ellos procedentes del republicanismo posibilista.

Hay que destacar que varias y relevantes figuras del liberalismo alicantino fueron al mismo tiempo masones, como por ejemplo Carlos Chorro Zaragoza, *Espartero*, miembro de la *Constante Alona* n.º 8 entre 1883 y 1884, al mismo tiempo que era alcalde de Alicante, lo mismo que José Gadea Pro. Este mismo cargo, además del de presidente de la Diputación Provincial, fue el que ocupó el principal líder del liberalismo fusionista alicantino en estos años, Rafael Terol Maluenda, *Mateo*, iniciado en la *Constante Alona* n.º 8 en 1880, y que fue miembro de la *Esperanza* n.º 17 del GONE del vizconde de Ros, entre 1887 y 1892, alcanzando el grado 33, aunque su militancia masónica fue más testimonial que efectiva por su enorme prestigio (Sampedro, 2007).

El núcleo fundamental de la militancia política conocida de los masones de Alicante se desarrolló, como hemos apuntado, en las filas republicanas. Hemos podido constatar que en los años de su permanencia en las filas de la masonería o en los inmediatamente anteriores o posteriores, las tres facciones en que se divide el republicanismo a partir de 1874 están bien representadas.

Si bien hasta 1878 no hay constancia apenas de posibles divergencias, es a partir de esta fecha y durante los años inmediatamente posteriores cuando podemos observar un decantamiento por un determinado taller según la adscripción ideológica de los masones. Así, vemos que la mayoría de los posibilistas, muchos de ellos iniciados en la *Alona* n.º 44 entre 1876 y 1878, seguirán fieles a él durante los años en que funcionó de forma independiente, hasta 1882, y de los seguidores de esta tendencia que se inician posteriormente, la mayoría lo hacen en esta logia.

10. *La Razón*, dirigida por José Martínez Barrajón, aparece entre el 1 de marzo de 1889 y el 4 de enero de 1891 como órgano oficial de la masonería castellonense por la necesidad de hacer frente a la campaña antimasónica que desde su fundación en 1888 llevaba a cabo el semanario católico-integrista *La Verdad*, que hacía de la lucha contra la masonería y el republicanismo castellonenses el eje central de su existencia (Usó, 1988: 52-54).

En el caso de los republicanos federales, mayoritariamente pertenecen a la *Constante Alona* o a la *Puritanos*, situación similar a la que presentan los republicanos progresistas a partir de 1881. En cambio, no encontramos un grado significativo de militancia política en logias como la *Esperanza* o la *Numancia*, que en su origen fue un taller compuesto por militares del regimiento de la Princesa y tenía un carácter ambulante por este motivo, y que al ser trasladados a Alicante en 1883, se establecieron de forma permanente en la ciudad hasta 1896. Poco a poco la *Numancia* irá perdiendo ese carácter estrictamente militar que tuvo en su fundación, y finalmente su composición socioprofesional no diferirá de la del resto de los talleres alicantinos ni tampoco la adscripción política de sus miembros.

La presencia de masones en el consistorio alicantino, que había sido una constante desde la década de 1870, tendrá una especial repercusión en la última década del siglo XIX. De los concejales alicantinos de este periodo, podemos destacar que 21 de ellos habían sido miembros de alguna de las logias alicantinas, e incluso que 6 eran masones activos en el momento de ser elegidos regidores. Este es el caso de los republicanos Amando Alberola en 1889, 1893 y 1895; Francisco Bernabeu Poveda en 1893, o Vicente Costa Reus en 1891, todos ellos miembros de la *Alona*, y de Rafael Sevila Linares, en 1891, de la *Constante Alona*. A esta logia pertenecía Manuel Carratalá, elegido en 1893, de filiación liberal, la misma que Enrique Fernández Grau, también concejal en 1893, uno de los más destacados miembros de la logia *Numancia*.

En Valencia el proceso fue similar y, por poner un ejemplo, la tercera parte de los integrantes de la Comisión Permanente de la Coalición Republicana, creada en 1890, eran masones, fundamentalmente de la logia *Puritana*, entre ellos el secretario de la Comisión, el activísimo Aurelio Blasco Grajales, Tomás Peris Mora, el destacado periodista que fue director de *El Clamor Setabense* o de *El Mercantil Valenciano*; el abogado Vicente Dualde Furió, *Solón*, grado 33, miembro de la logia *Severidad* y que fue diputado en 1893 o Félix Pizcueta Gallel, quien había sido secretario de la Junta Revolucionaria de Valencia en 1868, concejal republicano en 1884 y que con el grado 18 aparece como Orador de la logia *Unión Valentina* en 1883.

La pujanza de la masonería, sumada a la importancia de muchos de sus miembros en el ámbito político, económico y social de la ciudad, contribuyó activamente a que se produjera un gran enfrentamiento con ciertos sectores, fundamentalmente conservadores e integristas –los llamados «neos»–, y especialmente con los jesuitas, apoyados y encabezados por el prelado de la sede de Orihuela-Alicante, Victoriano Guisolala, quien escribió varias pastorales de clara ideología antimasónica y cuyas directrices propagaron diversas publicaciones periódicas de Alicante, como *El Semanario Católico*, *El Eco de la Provincia*, *El Alicantino* y *El Nuevo Alicantino*.

Por su parte, la masonería buscó en la prensa el modo de combatir los ataques antimasónicos, como ya hemos apuntado, con publicaciones masónicas como *La Humanidad*, la publicación periódica más importante, nacida en enero de 1883 como órgano oficial de la *Constante Alona*, extensamente difundida y que se publicó hasta 1890. Estuvo dirigida y redactada por significados masones, como Eduardo Oarrichena, Vicente E.

Miquel Madaleno, Milego Inglada, Sevila Linares, Primitivo Carreras o J. M. Santelices. Posteriormente, entre 1892 y 1893, apareció *El Alicantino Masón*, semanario fundado por la logia *Alona* 36 como órgano de la masonería alicantina y que sería dirigido por Juan Cabot Cahué, miembro de la logia *Numancia*.

Prensa afín a la masonería alicantina fueron las revistas *El Libre-pensamiento*, *La Revelación*, *El Crisol* o periódicos políticos como el órgano de los posibilistas, *El Graduador*, dirigido por Antonio Galdó López, *Eguilaz*, o el de los republicanos progresistas, *La Unión Democrática*, dirigida por el que fue sempiterno Orador de la *Constante Alona*, Rafael Sevila Linares, *Zorrilla*, grado 33.

Para destacar la relación entre el republicanismo y la masonería durante las décadas de 1920 y 1930 podemos señalar la relevancia que tuvo la presencia de masones en los diferentes partidos republicanos que acabaron por llegar al poder en 1931.

Será a partir de 1921, coincidiendo con la nueva etapa de expansión de la masonería española, cuando también en la masonería valenciana se produzca la entrada de jóvenes republicanos, muy combativos, que serán el núcleo fundamental tanto de las logias como del movimiento político republicano que se fue fortaleciendo durante la Dictadura de Primo de Rivera. Así, comienzan a tomar protagonismo figuras como Manuel d'Espinosa, Mariano Pérez Feliu, Francesc Soto i Mas y, especialmente, ya en octubre de 1921, Vicent Marco Miranda, que iniciará la serie de toda una pléyade de jóvenes militantes republicanos, pasando las logias valencianas a partir de este periodo a centrarse en la lucha por la ciudadanía política y la justicia social y combatiendo con todas sus armas a la reacción y a la Dictadura. Las logias valencianas y, en general, toda la GLSRL, serán de las más politizadas, sobre todo tras la incorporación de Juli Just, Álvaro Pascual-Leone, Pedro Vargas Guerendiaín, Cano Coloma, Carlos Esplá, Puig Espert, Marín Civera, Fernando Valera, etc.

Muchos de ellos, encabezados por Marco Miranda, participaron activamente en la conspiración contra la Dictadura de Primo de Rivera conocida como la «Sanjuanada» del 24 de junio de 1926, junto a varios militares que pertenecían a la logia *Patria Nueva* n.º 4, encuadrados en el Comité Revolucionario que se formó en Valencia a finales de 1925, y también en la intentona encabezada por Sánchez Guerra en 1929, sufriendo por su fracaso diversos periodos de encarcelamiento.

Varios masones valencianos se encuentran entre los firmantes del manifiesto fundacional del Partido Republicano Radical Socialista (PRRS) en Valencia, abandonando a los blasquistas, como por ejemplo Fernando Valera y su hermano Salvador, Darío Marcos Cano, Mariano Campos Torregrosa, Pedro Vargas Guerendiaín, Víctor Calatayud Benavent o José Cano Coloma. En 1934 la mayoría se integraron en Izquierda Republicana (IR), partido en el que tenemos localizados como militantes a 27 masones valencianos, o en Unión Republicana Nacional (URN), como Valera o Pascual-Leone. O en otros casos, siguieron los pasos de Marco Miranda, cuando se escindió del PURA, creando Esquerra Valenciana, como por ejemplo Manuel Escuder, Vicente Gurrea o Fernando Moltó.

En Alicante, varios de los miembros de la logia *Numancia* se convertirán en los cuadros dirigentes del PRRS a partir de 1929, como Marcial Samper Ferrándiz, Antonio Pérez Torreblanca, Ernesto Ripoll Romeu, Álvaro Botella Rafael Samper Inglada o Trinitario Navarro Mira. También destacan como dirigentes radical-socialistas masones de las logias de la provincia como López Orozco de la *Illice Constante*, junto a buena parte de los componentes de esta logia y Ángel Vera Coronel, de la logia *Amor* de Elda, al que acompañaban muchos de los masones eldenses. Casi todos ellos pasaron a formar parte de IR en 1934, a excepción de los ilicitanos, que se integraron preferentemente en URN.

El otro gran dirigente de la logia *Numancia*, José Estruch Ripoll, militó en cambio en Acción Republicana, al igual que Ángel Pascual Devesa y Franklin Albricias. Todos ellos pasarán en 1934 a IR, partido en el que hemos podido establecer la militancia de al menos 36 masones alicantinos, en activo o durmientes, en 1934.

Con la llegada de la República, muchos masones valencianos alcanzaron cargos de gran relevancia, siendo los más relevantes los ministerios de Juli Just, Juan Botella Asensi y Carlos Esplá. En el caso de Ricardo Samper, que llegó a la presidencia del Consejo de Ministros entre abril y octubre de 1934, aunque solicitó su iniciación en *Federación Valentina* en 1925, no hay constancia de que ésta se llevase a cabo.

Varios masones valencianos fueron designados gobernadores civiles durante la II República: Francesc Puig Espert, Vicent Marco Miranda, Pedro Vargas Guerendiaín –que desde agosto de 1936 será presidente del Tribunal de Garantías Constitucionales–, Mariano Campos Torregrosa, Alejandro Pérez Moya, José Alonso Mallol –director general de Seguridad en 1936–, Miguel de Benavides Shelly, Ángel Vera Coronel, José Pérez Molina o, ya durante la guerra, Antonio de Gracia Pons, Manuel Molina Conejero y Miguel Villalta Gisbert.

En 1931 fueron alcaldes republicanos Lorenzo Carbonell de Alicante, sustituido por otro antiguo masón en octubre de 1934, el radical Alfonso Martín de Santaolalla Esquerdo; Emérito Maestre de Elda; Pascual Román Antón de Elche; Manuel Usó Jarque de Vila-real; Rafael Arnau Catalá de Burriana, o José Cano Coloma, alcalde de Valencia en 1936. Franklin Albricias y José Pérez Molina fueron presidentes de la Diputación Provincial de Alicante, mientras que Juan Calot Sanz lo fue de la de Valencia.

Mayor relevancia tiene el hecho de que 25 de los diputados valencianos en las Cortes de la República eran o habían sido masones, fundamentalmente los elegidos en las Constituyentes de 1931, en las que Alicante contó con 10 diputados masones: Pérez Torreblanca, López Orozco, Gomáriz Latorre, Botella Asensi, Rodríguez de Vera, Llopis Ferrándiz, Esplá Rizo, de Cámara Cendoya, Puig Martínez y Oarrichena Genaro, de un total de 11 elegidos.

Por las dos circunscripciones de Valencia, capital y provincia, con 20 diputados, fueron un total de 7 los diputados masones en 1931: Valera Aparicio, Vargas Guerendiaín, Just Jimeno, Calot Sanz, Marco Miranda, Manteca Roger y Cano Coloma. Por Castellón fueron 3 los masones o antiguos masones diputados, de un total de 6 elegidos: Gasset Lacasaña, Pascual-Leone Forner y Royo Gómez.

En las elecciones de 1933, con el triunfo de radicales y la CEDA, bajó mucho la proporción, puesto que por Alicante fueron 5 los masones que ocuparon escaño: Oarrichena, de la Cámara, Llopis y Rodríguez de Vera –reelegidos–, sumándose a la lista Ruiz Pérez-Águila. Por Valencia solo fueron 2 los diputados masones en esta legislatura, ambos reelegidos: Marco Miranda y Just. Mientras que por Castellón lo sería únicamente Pascual-Leone.

En las elecciones de 1936 volvió a aumentar la presencia de masones en las circunscripciones valencianas, puesto que por Alicante obtuvieron escaño cuatro: Llopis, Esplá y Gomáriz, y siendo elegido por primera vez el socialista Villalta Gisbert. Por Valencia obtuvieron representación Marco Miranda, Just y Vargas, y fue elegido por primera vez Molina Conejero, mientras que por Castellón fueron elegidos los masones Casas Sala y también Gómez-Hidalgo y Álvarez. Todos ellos figuraron en las candidaturas del Frente Popular, puesto que a partir de finales de 1934 se había producido una casi total ruptura con el radicalismo por parte de la masonería y esta opción política fue ampliamente derrotada.

## LA CONFRONTACIÓN IDEOLÓGICA CON LA IGLESIA CATÓLICA. LA LUCHA POR LA LIBERTAD DE LA ENSEÑANZA Y LA LIBERTAD DEL PENSAMIENTO

El tema del anticlericalismo de la masonería valenciana es una constante a lo largo de todo el periodo de la Restauración. Ya en marzo de 1877 Eleuterio Maisonnave planteó en la logia *Alona* el tema de la lucha contra el «Jesuitismo» y su expansión por toda la provincia, siendo los principales medios para combatirlo tanto la creación de establecimientos de enseñanza laicos como la instalación de logias en varias localidades de la provincia (Sampedro, 1989*b*).

Estas directrices, que fueron seguidas con entusiasmo por parte de sus hermanos de logia y posteriormente por toda la masonería alicantina, cristalizaron en la creación de numerosas logias filiales entre 1877 y 1885 y en el establecimiento o protección de diferentes entidades de enseñanza laica, como la escuela fundada por el grupo *Paz* de librepensadores, dirigida por el masón Enrique Chaminade y establecida en el templo de la logia *Constante Alona*, el colegio laico de señoritas «La Caridad», y fundamentalmente la Escuela Modelo, fundada en 1897 por el pastor protestante Francisco Albricias, Venerable Maestro de la logia *Esperanza Independiente* el año anterior. Esta escuela, dirigida años después por su hijo y también masón Franklin Albricias, será un auténtico referente en la práctica de los nuevos métodos pedagógicos, en la línea de la Escuela Moderna y del krausismo.

En Valencia, en 1892 la masonería cooperaba con la Asociación de Escuelas Laicas, tanto con su apoyo económico como instalando escuelas en sus establecimientos y sobre todo configurando buena parte de los cuadros de profesores de estas instituciones

e incluso creando nuevas escuelas laicas en la provincia, como en Buñol y Carlet el año anterior (Mellado y Ponce, 1995: 72 y ss.).

El enfrentamiento Iglesia-masonería tuvo episodios de especial virulencia, como por ejemplo el enfrentamiento con las misiones jesuíticas en febrero y marzo de 1883, rechazadas tajantemente por la prensa democrática y la *Constante Alona*, que obligó a que los jesuitas, tras una serie de graves disturbios, tuvieran que volver a Orihuela.

La Iglesia católica desarrolló un auténtico clima de cruzada antimasónica, iniciada en 1884 con la publicación de la encíclica *Humanun Genus* por el Papa León XIII y que culminó con la celebración en 1896 del Primer Congreso Antimasónico Internacional en Trento y con las acusaciones a la masonería de ser la responsable de la insurrección de las colonias. Este movimiento produjo un gran auge de los Círculos Católicos y del carlismo, caracterizados por un ultramontanismo y clericalismo exacerbados, incluso en una ciudad liberal como era Alicante. Prueba evidente de ello fue la procesión en Alicante el 23 de junio de 1894 de 3.000 mujeres de la Cofradía del Sagrado Corazón de Jesús, vista con asombro por los propios masones.

En Valencia los masones vincularon siempre la reacción del integrismo católico con la opción política del carlismo, como se ve a través de las páginas de *La Antorcha Valentina*, y se criticaba la apatía de los gobernantes, fundamentalmente de los conservadores, ante los excesos en las manifestaciones públicas y actos de este signo. Los Círculos Católicos eran vistos como un vivero de carlistas y la actitud de la Iglesia, cada día más beligerante, los animaba a emprender acciones de carácter público y social, como por ejemplo la campaña contra el Rosario de la Aurora, alentada en la prensa republicana, de la mano del joven Blasco Ibáñez, en aquellos momentos miembro de la logia *Acacia* n.º 25.

Ya anteriormente los enfrentamientos con el cardenal Antolín Monescillo, arzobispo de Valencia, fueron de gran virulencia, teniendo una gran repercusión la demanda que en 1889 presentó en su contra el destacado masón Aurelio Blasco Grajales, lo que le dio un gran renombre en el ámbito de la masonería española (Mellado y Ponce, 1995: 58-59).

El enfrentamiento fue aún mayor en noviembre de 1892, con la llegada de su sustituto, Ciriaco Sancha, que era descrito en la prensa republicana y anticlerical de forma esperpéntica y que fue recibido por Blasco Ibáñez y los redactores de *La Bandera Federal*, entre ellos Luis León Durán, miembro de la logia *Puritana*, con una pancarta que las autoridades consideraron que insultaba al nuevo arzobispo, por lo que fueron detenidos y procesados sus autores.

Blasco Ibáñez también fue uno de los protagonistas de los disturbios que se produjeron el 11 de abril de 1894 como consecuencia de las protestas de republicanos y masones contra la peregrinación obrera a Roma, organizada por monseñor Sancha y a raíz de los cuales fue nuevamente encarcelado (Mellado y Ponce, 1995: 52).

En noviembre de 1894 el cardenal Sancha ordenaba la excomunión de *La Antorcha Valentina*, de sus redactores y lectores, mediante un decreto leído en todas las iglesias de la diócesis, con la excusa de que el semanario había publicado que Valencia no era una

ciudad católica. Buena prueba del talante del cardenal fue el telegrama de adhesión que envió a la sesión inaugural del Congreso Eucarístico que se celebró en Lugo, el 26 de agosto de 1896, en el que proclamaba: «... Gloria y honor a Jesús Sacramentado, anatema y guerra sin tregua a la Masonería, secta diabólica enemiga de Dios, de la Iglesia y de la humana sociedad».[11]

Uno de los incidentes más graves entre clericales y anticlericales sucedió el 24 de junio de 1902 con motivo de una procesión en honor al Sagrado Corazón de Jesús en Alicante, cuando republicanos, masones y otros elementos anticlericales opusieron *La Marsellesa* a los gritos en favor del Papa Rey y del rey D. Carlos. Hubo agresiones físicas y se produjo la detención de varios de los anticlericales, entre los que se encontraban Enrique López, el Venerable Maestro de la logia *Constante Alona* y algunos otros miembros del taller (Sampedro, 1999).

No obstante, el capítulo del enfrentamiento entre la masonería y la Iglesia que más repercusión tuvo se produjo en Castellón de la Plana: el juicio promovido por el GOE contra el presbítero Wenceslao Balaguer Queral, director de *La Verdad*, y el subdiácono de Tortosa Andrés Serrano García-Vao, autor de un artículo en el que acusaba a la masonería del asesinato del joven escritor librepensador y masón, colaborador de *Las Dominicales del Libre-Pensamiento*, Antonio Rodríguez García-Vao, familiar suyo, suceso ocurrido en Madrid en 1886 (Usó, 1983).

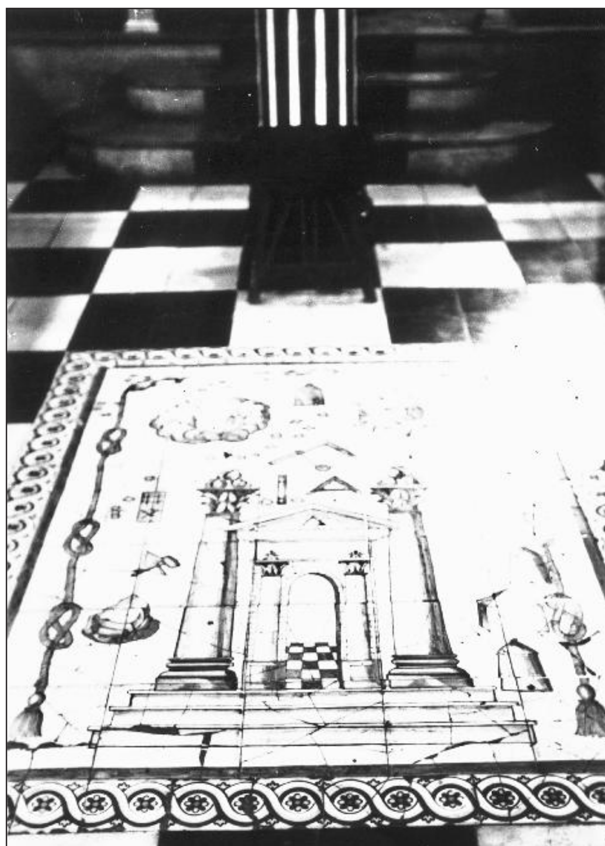
El masón Enrique Perales Vilar, como procurador de Miguel Morayta, Gran Maestre del GOE, interpuso en la Audiencia Provincial de Castellón una querella criminal contra la revista católica *La Verdad*, al amparo de lo dispuesto en el artículo 467 del Código Penal y en el 267 de la Ley de Enjuiciamiento Criminal por el delito de injurias y calumnias inferidas por escrito a la masonería, actuando como parte de la acusación el propio Miguel Morayta y el abogado valenciano Vicente Dualde Furió, uno de los más destacados miembros de la masonería valenciana,[12] mientras que la defensa de Balaguer corrió a cargo de Ramón Nocedal, director de *El Siglo Futuro* y dirigente del integrista Partido Católico Nacional, fundado en 1888, acompañado del abogado castellonense y redactor de *La Verdad* Vicente Gascó Pastor, defensor de Serrano.

El juicio, que se celebró en la Audiencia Provincial de Castellón el 11 de noviembre de 1890, suscitó una enorme expectación por la calidad de los contendientes y por ser una de las primeras veces en que dos destacados miembros de la Iglesia eran acusados y, aunque ambos sacerdotes resultaron absueltos, este hecho se consideró como un triunfo por parte del Gran Oriente, que vio reconocida en la sentencia de forma explícita que no

11. *Las Provincias*, Valencia, 1-09-1896. Este dato lo publicamos en Sampedro, 1995.

12. Dualde, como ya hemos citado, fue el líder del republicanismo centralista valenciano; varias veces concejal, diputado provincial, primer síndico del Ayuntamiento de Valencia en 1883 y 1891, fue diputado a Cortes en 1893, siendo el candidato más votado por Valencia. Fue director de *El Mercantil Valenciano* y en cuanto a la masonería, adoptó el nombre simbólico de *Solón* y aparece como miembro de la logia valenciana *Cruz de Hierro*, a la que se afilió en 1881 con el grado 14, y de la *Severidad* entre 1890 y 1895, así como del capítulo *Acacia y Severidad* n.º 22, llegando a alcanzar el grado 33 en 1891. CDMH. Sección Especial. Legajo 741 A, expediente 46. Expediente personal de Vicente Dualde Furió. También en Mellado y Ponce, 1995: 52-56.

había obrado de mala fe al interponer la querella y, lo más importante, vio reconocida su personalidad jurídica de forma implícita.



Templo de las logias valencianas (Centro Documental de la Memoria Histórica).

## LA PRESENCIA FEMENINA EN LA MASONERÍA VALENCIANA COMO ELEMENTO DE RUPTURA Y PROGRESO

Ya desde una fecha muy temprana, a principios de la década de 1870, comienza a aparecer el fenómeno de la presencia de la mujer en la masonería española, en general, y en la valenciana en particular, fundamentalmente en las conocidas como cámaras de adopción de las logias masculinas, que en algún caso llegarán a convertirse en logias femeninas, aunque su contribución al desarrollo histórico de las distintas obediencias españolas fue mínima, por su dependencia de la masonería masculina y por las propias

características de las masonas, fundamentalmente esposas o familiares de los miembros de las logias, así como por la propia situación jurídica de la mujer durante estas últimas décadas del siglo XIX, que era de absoluta dependencia del hombre según proclamaba el Código Civil.

En Alicante empezamos a rastrear la presencia de mujeres masonas ya durante el Sexenio democrático; es el caso de la madrileña Patrocinio Palarea de Soto, que en el momento de solicitar su afiliación en la logia *Alona* n.º 44 en 1877, que se hizo efectiva el 26 de marzo de ese año, hace constar su iniciación en 1873, año en el que alcanzó también los grados 2.º y 3.º,[13] o el de la primera mujer valenciana de la que tenemos constancia sobre su pertenencia a la masonería, la escritora Encarnación Casanova, *Diana*, quien ya es miembro de la logia *Alona* en 1875,[14] aunque sospechamos que su iniciación se produjo anteriormente, al igual que la de su esposo, Francisco Navarro Martínez, *Sixto Cámara*, Segundo Vigilante de la logia *Puritanos* en 1872 y miembro de la *Alona* n.º 44 en 1875.

Otra de las primeras masonas de este taller fue la artista lírica Filomena Llanes, *Egeria*, maestra masona que se afilió el 23 de agosto de 1876, procedente de la logia *Caballeros de la Noche* n.º 68 de Zaragoza.

La logia *Alona* n.º 44, entre 1875 y 1878, contará con 7 masonas en activo, siendo uno de los talleres pioneros en este sentido incluso en comparación con la masonería europea, puesto que como señala el profesor Ferrer Benimeli la masonería española no solo dio importancia a las logias de adopción, de las que hay referencias ya en 1873 en Madrid y en 1879 en Barcelona, sino que en muchas logias masculinas fueron admitidas mujeres ya en 1870 y se conoce presencia femenina en casi 180 logias solo en el último tercio del siglo XIX (Ferrer Benimeli, 2007: 15); es decir, que la presencia de mujeres masonas en España se produce muchos años antes que su incorporación a la masonería francesa, por poner un ejemplo, adquiriendo incluso un papel pionero, como la primera masonería en contar con logias mixtas.

A las tres masonas citadas se añadieron en 1878 cuatro mujeres más: Dolores Blasco de Bernabeu, *Sara 1.ª*, y Matilde Navarro Moró, *Ayda*, iniciadas el 16 de febrero, mientras que el 7 de marzo se procedió a la iniciación de Dolores García Sogorb, *Judid*, y Ángela Such García, *María Antonieta*. En estos cuatro casos se cumple una de las características más destacadas de las mujeres masonas españolas, puesto que al igual que Encarnación Casanova, todas tienen lazos familiares con miembros del taller.[15]

13. CDMH. Sección Especial. Legajo 571 A, expediente 2. Libro de actas del grado 1.º de la logia *Alona* n.º 44. La profesora Ortiz Albear la señala como la primera mujer masona del País Valenciano, aunque este dato es erróneo (Ortiz, 2005: 164-165).

14. CDMH. Sección Especial. Legajo 571 A, expediente 2. Libro de actas del grado 1.º de la logia *Alona* n.º 44. Legajo 376 B, expediente 19. En el diccionario biográfico que la profesora Ortiz Albear ha publicado solo recoge su actividad en *Constante Alona* a partir de 1882, aunque fue una de las fieles a la obediencia del GODE que fundaron este taller en 1878 (Ortiz, 2007:159). Buena parte de las masonas que citamos en este trabajo aparecen también recogidas en esta obra, aunque no todas.

15. Dolores Blasco era la esposa de uno de los masones alicantinos, aunque no lo hemos podido identificar, puesto que en esos momentos hay en el taller cuatro hermanos con el apellido Bernabeu. Las otras

Las 7 se encontraban en activo en el momento de la ruptura del taller en noviembre de 1878, quedando Encarnación Casanova y Dolores Blasco entre los fieles al GODE que formaron la logia *Constante Alona* n.º 44, mientras que las restantes siguieron los pasos de Ausó y Maisonnave con la *Alona* trabajando de forma independiente.

Con el gran desarrollo que adquirió la logia *Constante Alona* a partir de 1882, llegó a plantearse seriamente la posibilidad de crear una logia de adopción independiente en Alicante. Los trabajos se fueron desarrollando, pero en mayo de 1883 la Gran Logia Simbólica del GODE les envió una plancha en la que se les notificaba que quedaba en suspenso el nombre y la constitución de la Logia de Adopción, hasta que estuviesen reformadas las Constituciones, por lo que el taller acordó que continuasen las iniciaciones de señoras, que formarían una sección o Cámara de Adopción de la logia, hasta que se pudiese llevar a efecto lo planteado por la Obediencia, circunstancia que finalmente no pudo llevarse a efecto. En este año ya aparece en el taller Magdalena Genaro Bellver, *Sara*, la esposa de Eduardo Oarrichena.

En 1883 se produjeron un total de 13 iniciaciones de mujeres en *Constante Alona* n.º 8, entre ellas la más célebre de las masonas alicantinas, Mercedes Vargas de Chambó, *Juana de Arco*, iniciada el 4 de mayo de 1883 y que alcanzó ese mismo año los grados 2.º –el 15 de octubre– y 3.º –el 4 de diciembre– y que en junio del siguiente año fue nombrada Oradora Honoraria *ad vitam* del taller, siendo también nombrada miembro honorario de la logia *Humanidad* de Albacete ese mismo año. Fue una gran propagandista de la causa masónica, escribiendo frecuentemente en *La Humanidad*, donde demostraba su capacidad intelectual y también su acendrado anticlericalismo, como por ejemplo en su refutación a la encíclica *Humanum Genus* de León XIII o en su activa participación en la campaña contra las misiones jesuíticas de 1883 y 1884. Mantuvo una excelente relación y correspondencia con Rosario de Acuña, a la que cita en sus poesías.

Su fallecimiento en 1891 causó hondo pesar en *Constante Alona*, que le dedicó una tenida fúnebre. También fueron miembros del taller desde 1883 su esposo Carlos Chambó, *Julio César*, y su hija Petra, *Carlota Corday*, iniciada el 14 de septiembre de 1883, así como su yerno, el médico Juan Dagnino, *Gimbernot*.[16]

El resto de las iniciadas en este año fueron Inés Coderch, *Luz*, esposa de Enrique Castellanos, *Espartero*, fallecida en enero de 1884 y a la que el taller dedicó una tenida fúnebre el día 26 de ese mes; Juana Dagnino, *Mariana Pineda*; Rosario Martínez Ruiz, *María Pita*, esposa de Mariano Marchori, *Marco*; Concepción Martínez de López, *Fe*, también esposa de masón; Rafaela Mas, *Caridad*, esposa de Felipe Garrido, *Luchana*; Rita Genaro Bellver, *Raquel*; Francisca López, *Rebeca*, esposa de José Marimón, *Allan*

tres eran hermanas respectivamente de Tomás Navarro Moró, Vicente García Sogorb y Juan Bautista Such García.

16. CDMH. Sección Especial. Legajo 573 A, expediente 3. Legajo 448 B, expediente 2. Su figura ha sido tratada en Lacalzada (2002) y en Ortiz (2005:170-172 y 2007: 369-370). Su nieto Eduardo Dagnino Chambó, miembro de la logia *Constancia* de Zaragoza, fue fusilado por los franquistas el 5 de agosto de 1936, a los 42 años, dejando cuatro huérfanos (Sampedro, 1997: 67-68).

*Kardec*; Elvira Marimón de González, *Minerva*, y Juana Velasco, *Cristina*, esposa de Francisco Escobar, *Becquer*.

También en este año fue iniciada Julia Prieto López, *María de Padilla*, esposa de Francisco Candeal, *Padilla*, que era directora del colegio «Nuestra Señora del Remedio». Si bien en un principio su actitud fue muy decidida, como lo demuestra una carta suya enviada a *El Graduador* en la que lamentaba la asistencia de maestros a una procesión celebrada el 13 de febrero de 1883, unos meses después, el 12 de noviembre, fue irradiada del taller ante el asombro de buena parte de sus miembros, incluido su marido, ya que se demostró que pasaba información de las actividades de la logia a los jesuitas, por lo que fue calificada de «espía del jesuitismo» y se la acusó de que había entregado su banda y su mandil al Magistral de la concatedral.[17]

En 1884 tenemos constancia de la iniciación de cuatro mujeres en la Cámara de Adopción de *Constante Alona*, que con excepción de Rafaela Pastor de Genaro, *Lia*, continuarán en el taller hasta finales de esa década o aparecen en el cuadro lógico de 1891.

En 1886, en el cuadro lógico del taller aparecen ya 18 mujeres, entre ellas, la que se convirtió en la incorporación más importante del taller en ese año, la célebre escritora librepensadora Rosario de Acuña y Villanueva, *Hipatia*, que solicitó su ingreso el 12 de febrero en un viaje que realizó a Alicante y que fue iniciada 3 días después, debido a su conocida personalidad y brillantes servicios a la causa del progreso. Su llegada se convirtió en un acto de masas al que asistieron todos los talleres alicantinos, que enviaron una nutrida representación a la ceremonia de su iniciación. Siguió como miembro del taller hasta 1890, aunque en el cuadro lógico de ese año aparece como «ausente».[18]

En 1888 son 23 masonas las que componen la Cámara de Adopción y en 1890 serán 22, aunque 4 de ellas aparecen como ausentes y 3 niñas que aparecen como lowetonas, o hijas de masón. En 1891 su número desciende a 17, y a partir de ese momento la presencia de la mujer prácticamente desaparece de este taller, con solo 2 iniciaciones en 1892.

Se celebraron durante estos años conferencias en las que el tema era la educación de la mujer y su liberación del yugo de la Iglesia. Esta preocupación llevó, como vimos anteriormente, a la creación de una escuela laica de niñas.

En todo este periodo un total de 38 mujeres pertenecieron a *Constante Alona* n.º 44, 8 y 3, mientras que en la *Alona* n.º 36 hubo cuatro iniciaciones, 2 en 1892 y 2 en 1894, y en la *Numancia* n.º 87, a finales de 1889, fue iniciada Francisca Vilar Mont, la esposa de Juan Cabot Cahué, y en 1892 hubo otras 2 iniciaciones de mujeres.

En la provincia de Alicante tan solo hay presencia femenina en la logia *Hijos de la Viuda* n.º 125 de Alcoi, con cinco mujeres entre 1891 y 1892, de las que 3 eran lowetonas,

17. CDMH. Sección Especial. Legajo 573 A, expediente 3.

18. Ibíd. Legajo 576 A, exp. 3; legajo 11 B, exp. 1. También en Álvarez (1985: 179-188) y en Ortiz (2005:167-168 y 2007: 77- 81).

siendo 2 de ellas hijas de Louisa Tourette, esposa de Marcelino Aureillan, y de Victoria Marcos, la esposa de Leon Moulet, el Venerable Maestro del taller.[19]

Las dos últimas iniciaciones de mujeres en las logias alicantinas del siglo XIX se produjeron en la *Esperanza Independiente* y fueron las de Josefa de la Fuente, *Caridad*, esposa de José Herrera, *Padilla*, y Elvira Pérez, cuyo marido, José Ramírez de Alda, también era miembro del taller; ambas fueron iniciadas el 17 de febrero de 1895, aunque en ese mismo año les fue concedida la plancha de quite.

Durante el siglo XX, en Alicante solo hemos podido constatar la presencia de 8 mujeres, todas ellas en *Constante Alona* n.º 3 y en la logia que se escindió de ella en 1922, la *Constante Alona* n.º 12 de la GLE.

La primera iniciada fue Concepción Domínguez, esposa del masón Miguel Pujalte y directora del colegio laico de niñas, a quien vemos formando parte del taller en 1917, mientras que el resto serán iniciadas fundamentalmente en 1920 y 1921, como Filomena Alfaro Llanes, iniciada el 2 de abril de 1920, con el simbólico *Rosario de Acuña*, esposa de Luis Mampel Jobani, miembro del taller, y seguramente hija de Filomena Llanes, *Egeria*. En 1921 abandonó el taller con permiso por enfermedad y ya en la posguerra fue sumariada por el TERMC, en el sumario 769/1946, que en marzo de 1947 fue archivado provisionalmente al no hallarse su paradero, pero que en noviembre de 1954 fue reabierto al descubrirla residiendo en Barcelona, adonde se había trasladado con su familia en 1928, ya con 74 años. Fue condenada el 28 de enero de 1955 a la pena de 12 años y 1 día de reclusión menor y accesorias, aunque se decretó su prisión atenuada y en noviembre de ese año la pena le fue conmutada por la de 6 meses y 1 día de prisión menor y accesorias, cesando en la obligación de realizar su presentación ante la Jefatura Superior de Policía de Barcelona.[20]

Más trascendencia tuvieron las iniciaciones de Soledad Jover Carratalá, *Mariana Pineda*, y Carmen Jorge Molina, *Juana de Arco*, en marzo y abril de 1920, por ser, respectivamente, la amante y la hija de Antonio Jorge Vinaixa, el polémico Venerable Maestro de la logia, que las inició para tener más votos en las elecciones al cargo, en el que quería perpetuarse. Por su gestión personalista y en ocasiones violenta, se produjo la salida de buena parte de los integrantes del taller, que fundaron la logia *Numancia* n.º 417 en 1921, tras un fracasado intento en 1919. La situación llegó hasta el extremo de que, debido a las acusaciones de la logia *Numancia* contra Vinaixa –acusándole de charlatán y embaucador, por hacerse pasar por médico cuando no era más que un curandero y por su vida privada desordenada, al convivir maritalmente con Soledad Jover estando casado–, en diciembre de 1921 el Gran Consejo de la Orden procedió a abrirle un expediente que se sustanció en mayo de 1922 con la suspensión de sus derechos masónicos, siendo una de las múltiples acusaciones contra él la irregular iniciación de su amante y de su hija.

19. CDMH. Sección Especial. Legajo 582 A, expediente 10.
20. CDMH. Sección Especial. Legajo 82 A, expediente 3; TERMC 20141.

Ante esto, Vinaixa y sus partidarios rompieron con el GOE y se apoderaron del templo de la calle Bazán y de sus pertenencias, adscribiéndose a la GLE como logia *Constante Alona* n.º 12, de la que finalmente fue irradiado en 1925. Este personaje falleció en el Reformatorio de Adultos de Alicante el 20 de agosto de 1939, tras ser encarcelado por los franquistas por masón.

Soledad Jover, que en 1920 fue nombrada Oradora adjunta de la logia y fue elevada al grado 3.º, y Carmen Jorge Molina siguieron a Vinaixa al nuevo taller, constando los últimos datos sobre su actividad masónica en 1923 (Sampedro, 2008: 53-55).

En la posguerra, el TERMC le incoó a Soledad el sumario 109/1943, siendo decretada su libertad provisional por su avanzada edad y estado de salud. Además de masona, en la acusación se citaba expresamente su relación extraconyugal con Vinaixa y también su carácter de médium espiritista. Citada en Madrid ante el Tribunal, no se presentó excusándose en su precario estado y en la carencia de recursos, paralizándose el sumario hasta enero de 1946, indicando la Comisaría de Alicante al juez instructor que Soledad Jover se había trasladado a vivir a Valencia. Sin embargo, la policía de Valencia no dio con su paradero y en abril de ese año se ordenó su busca y captura, que resultó infructuosa, por lo que el 13 de junio se archivó provisionalmente el sumario.[21]

A Carmen Jorge Molina, que residía en Valencia, el TERMC le incoó el sumario 42/1945; en la sesión del Tribunal celebrada el 21 de mayo de 1945, ante su reiterada declaración de que nada sabía de la masonería, el fiscal llegó a modificar sus conclusiones provisionales y solicitó el sobreseimiento provisional de las actuaciones, ordenándose la devolución del sumario al juez instructor n.º 2. Sin embargo, unos meses después aparecieron pruebas documentales de su iniciación, por lo que fue nuevamente juzgada el 24 de mayo de 1947 y condenada a 12 años y 1 día de reclusión menor y las accesorias, aunque se decretó su prisión atenuada y el 27 de enero de 1950 el Consejo de Ministros conmutó su pena por la de 6 meses y 1 día de confinamiento en el lugar que designara y la inhabilitación para cargos políticos, quedando por tanto en libertad y cesando en la obligación de realizar sus presentaciones periódicas ante la Comisaría General de Policía.[22]

Carmen Baño Morillo, *Agustina de Aragón*, fue iniciada el 21 de marzo de 1921 y también pasó en 1922 a la *Constante Alona* 12. El TERMC también le incoó un sumario por el delito de masonería, el 8/1950, que fue sobreseído provisionalmente el 7 de junio de 1950 por hallarse en paradero desconocido.[23]

Carmen Navarro Caraza fue iniciada también en 1921, a pesar de ciertas reticencias iniciales por tener solamente 20 años y no cumplir la edad reglamentaria, aunque por ser esposa de masón pudo ser iniciada. En la posguerra el TERMC le incoó el preceptivo

21. CDMH. Sección Especial. TERMC 5190.
22. CDMH. Sección Especial. TERMC 11865.
23. Ibíd. Legajo 493 B, expediente 69; TERMC 33825.

sumario, condenándola el 12 de junio de 1944 a la pena de 12 años y 1 día de reclusión menor y accesorias, aunque se decretó prisión atenuada en su domicilio.[24]

A *Constante Alona* n.º 12 perteneció Remedios Buigues, *Salud*, aunque todavía no hemos podido precisar el año de su iniciación; no obstante, aparece ya en los cuadros lógicos de 1922 y 1923.[25]

Por último, vamos a hacer referencia al caso de Antonia Gil Crespo, de la que se conoce su propuesta de iniciación en *Constante Alona*, que se produjo el 5 de julio de 1921. Estaba casada con Manuel Golf Ramos, *Anaximandro* gr. 3.º, que había sido iniciado en la masonería en Cuba, en la logia *Fe Masónica* n.º 3 de La Habana, a la que pertenecía en 1920, y que en 1921 ya es miembro de *Constante Alona* n.º 3; posteriormente aparece en *Constante Alona* n.º 12, en la que permanece hasta al menos 1925. Aunque no está documentada la iniciación de Antonia Gil ni aparece en los cuadros lógicos de *Constante Alona* n.º 12, ésta pudo producirse.

Sin embargo, años después, encontramos a Manuel Golf como uno de los fundadores de la Derecha Regional Alicantina, por ello, al iniciarse la guerra, el matrimonio tuvo que permanecer escondido, consiguiendo huir de Alicante en noviembre de 1936 y pasar a la zona nacional gracias a la ayuda del cónsul de Bélgica. Se establecieron en San Sebastián, afiliándose ambos a FET y de las JONS en 1937. Antonia Crespo organizó la Sección Femenina de Alicante en la zona nacional, como delegada provincial, al tiempo que pertenecía a la Secretaría de Propaganda de Acción Católica y a las Conferencias de San Vicente de Paul. Organizó en la capital guipuzcoana talleres de confección de ropa para el ejército rebelde y fue condecorada por Pilar Primo de Rivera con la Medalla de Asistencia al Frente por su labor durante la batalla de Teruel. También fue nombrada vicetesorera para la Diócesis de Orihuela, encargada de la reconstrucción de sus iglesias tras la guerra.

Golf fue encartado por el TERMC en el sumario 85/1945, aunque el Tribunal Especial consideró su adhesión al régimen y fue únicamente condenado a la sanción de inhabilitación y separación el 2 de marzo de 1945. A Antonia Crespo se le abrieron diligencias previas n.º 575/1946, aunque el Tribunal solo apreció que había solicitado su iniciación, sin que constasen más datos, valorando en grado sumo su acendrado catolicismo y los servicios prestados a la Causa Nacional, por lo que en octubre de 1947 se archivaron provisionalmente las actuaciones.[26]

Otras alicantinas también pertenecieron a la masonería, aunque en logias foráneas al territorio valenciano, como es el caso de la alcoyana Eugenia Catalán, miembro de la logia *Hijos del Progreso* de Madrid en 1885, o de la alicantina Enriqueta Carbonell Carratalá, que era la esposa del pastor evangélico Atilano Coco Martín, miembro de la Iglesia Española Reformada Episcopal y que había sido profesor en la Escuela Modelo de Alicante, del también pastor y masón Franklin Albricias. Atilano Coco se inició en

24. Ibíd. TERMC 6510.
25. Ibíd. Legajo 575 A, expediente 5.
26. Ibíd. TERMC 11923 y 20570; legajo 555 B, expediente 24.

*Constante Alona* n.º 1, adoptando el nombre simbólico de *Timoteo*, el 13 de julio de 1928, y fue elevado al grado 2.º en julio de 1929. En 1933 fue ordenado Diácono y pasó a ocuparse de la congregación de Salamanca, donde se vinculó a la Universidad y fue amigo de Unamuno. Al mismo tiempo se afilió a la logia *Helmántica* de aquella ciudad, a la que perteneció también su mujer. Al inicio de la guerra Atilano Coco fue detenido y Enriqueta escribió una carta a Unamuno rogándole su ayuda, carta que el rector salmantino llevaba consigo el 12 de octubre, fecha del célebre incidente del paraninfo con Millán Astray. Atilano Coco fue fusilado el 8 de noviembre de 1936.[27]

En resumen, tenemos constancia en la masonería alicantina entre 1870 y 1939 de un total de 69 mujeres, de las que 10 eran lowetonas, hijas de masones y menores de edad.

En Castellón no existe ninguna referencia a presencia femenina en las logias allí instaladas.

En cuanto a Valencia, el primer dato sobre la presencia de mujeres en las logias de la ciudad es de 1882, cuando entre los miembros de la logia *Libertad* n.º 33 aparecen Esmeraldina Cervantes, *Esther*, natural de Barcelona y que aparece como miembro honorario del taller, y con el grado de aprendiza María de los Ángeles, *Mariana Pineda*, natural de Cartagena.[28]



Templo de las logias valencianas (Centro Documental de la Memoria Histórica).

En 1884 aparece en el cuadro lógico de la logia *Acacia* n.º 25 del GODE, un cuadro de la Cámara de Adopción de este taller, con 8 masonas y 2 lowetonas, entre las que se encuentran Amada Acosta, *Fidelidad*; Julia Abellán López, *Esther*; Dolores Rico Gallego, *Verdad*; Irene Martínez, *Juana de Arco*; Julia Martí Torres, *Caridad*, y Julia Fos Clavero, *Paz*. De ellas, Fos, Abellán, Rico y Martí, junto a otras 5 masonas, de las que hay constancia de su pertenencia a esta

27. Ibíd. Legajo 575 A, expediente 2/1-1; legajo 190 B, expediente 39; legajo 670 B, expediente 2.
28. Ibíd. Legajo 780 A, expediente 16.

logia entre 1887 y 1889, formarán la Cámara de Adopción *Hijas de la Acacia* n.º 2 en 1890, todas con el grado 3.º.

El 31 de marzo de ese año y a través de su logia madre, la *Acacia* n.º 25, que se transformará en la *Acacia* n.º 93 del GOE, solicitan su admisión en esta Obediencia, ya como la primera logia de adopción valenciana, firmando dicha solicitud su Gran Maestra Julia Fos, cuyo discurso de instalación del nuevo taller publicó el Boletín Oficial del GOE.[29]

Por estas fechas también la logia *Estrella del Mediterráneo* n.º 116 de Vilanova del Grao contaba con presencia femenina entre 1890 y 1891: Catalina Taberner, *Mariana Pineda*; Ángeles Samuelson, María González y Ramayo, *Carlota Corday*, y la que será una de las figuras más importantes de la masonería femenina valenciana, Ángeles Sanmillán Miguel, *Mariana Pineda*, que ya ostentaba el grado 9.º cuando el 28 de febrero de 1891 parte de los miembros de la logia grauera decidieron fundar un nuevo taller, la logia *Valencia* n.º 119, a la que se incorporarán Catalina Taberner y Ángeles Sanmillán, ésta con el cargo de Hospitalaria y Limosnera.

En noviembre de 1891 la *Valencia* n.º 119 ya tenía su Cámara de Adopción, con 5 masonas y 2 lowetonas. La actividad de Ángeles Sanmillán fue muy intensa en estos meses, con destacadas actuaciones y discursos en diferentes actos de la logia.

En marzo de 1892 la Cámara de Adopción, que en diciembre de 1891 pasó a denominarse *Hijas de la Unión*, contaba con 9 masonas, entre las que se encontraban Elena López Muñoz, *África*, esposa de Amador Sempere, el Venerable Maestro de la logia *Valencia*, junto a sus hijas Ángela y Natividad, además de otras dos hijas, Isabel y Francisca, que formaban parte del grupo de 5 lowetonas de la Cámara.

En julio de 1892 ya aparecen como logia de Adopción, con su propia carta constitutiva y con el n.º 5 de orden, dentro de la obediencia del GOE. Ángeles Sanmillán será su Venerable Maestra hasta su dimisión en septiembre de 1893 y obtendrá su plancha de quite, pasando a sustituirla Rita Oller, *América*, hasta ese momento Inspectora del taller.

La *Hijas de la Unión* n.º 5 contaba con 15 masonas en 1893, que bajaron a 14 al año siguiente, al producirse 3 bajas y 2 nuevas iniciaciones. En junio de 1894 recibió del GOE el título de Augusta, como reconocimiento a su labor, celebrándose la tenida solemne de colocación de la banda preceptiva en el templo de *Federación Valentina* n.º 93 –la logia surgida en 1893 de la unión de la *Valencia* y de la *Acacia* y de la que Amador Sempere Maestre, *Torrijos*, grado 33 era Venerable Maestro– el 14 de enero de 1895.

Sin embargo, este será el último año del que se han conservado datos documentados de la existencia de esta logia de adopción, sumida en la crisis generalizada de la masonería durante la etapa finisecular.

29. Ibíd. Legajo 778 A, expediente 10. También en Mellado y Ponce (1995: 37-40), en Ortiz (2005:178-183 y 2007: 39) y en Lacalzada (2007: 278).

En total, conocemos la identidad de 25 de las mujeres que formaron parte de las Cámaras de Adopción de *Estrella del Mediterráneo* y *Valencia* y de la logia de Adopción *Hijas de la Unión* entre 1890 y 1895.

También hay presencia de mujeres entre 1890 y 1892 en la logia *Faro de la Humanidad* n.º 40 de Vilanova del Grao, dependiente del GONE y posteriormente del GOI: Genoveva Cuevas Arnau, *Libertad*, presentada por su marido, y María González de Uriarte, *Arsenia*, portaestandarte del taller.[30]

En la logia *Federación Valentina* n.º 93, la presencia de mujeres es fundamentalmente como lowetonas, como Elena Fink Sempere, *Palmira*, la nieta de Amador Sempere, presentada en 1894 con 6 años de edad,[31] o María Guerrero, *Juana de Arco*, que tenía la misma edad en 1902 y era hija de Antonio Guerrero Cordero, *Lutero*.[32]

El 29 de abril de 1895 fue iniciada en esta logia Dolores García-Villaraco Peiró, que adoptó el simbólico de *Libertad*; había nacido en Valencia en 1869 y era soltera y espiritista. Seguramente por estas fechas ya no estaba en activo la logia de adopción y hay datos sobre su permanencia en el taller hasta 1901. El TERMC le incoó el sumario 1238/1944, siendo ya una anciana enferma de 76 años, lo que no le evitó ser condenada el 24 de noviembre de 1945 a la pena de 12 años y 1 día de reclusión menor y accesorias, aunque se le concedió la prisión atenuada en su domicilio y, tras la conmuta del Consejo de Ministros, quedó en libertad en enero de 1946. Dos años después solicitó a la Presidencia del TERMC autorización para que le concedieran un visado para trasladarse a la Argentina, donde residía uno de sus hijos.[33]

Una de las componentes de la Cámara de Adopción de la logia *Valencia* n.º 119 y de la logia de adopción *Hijas de la Unión* n.º 5, Gracia López Doñate, *Asia*, nacida en Vila-real, que había sido iniciada en la logia *Severidad* el 14 de abril de 1888 y que en 1892 será la tesorera-hospitalaria de la logia de adopción, aparece como miembro de *Federación Valentina* con posterioridad a 1895, sin que tengamos más datos sobre ella.[34] También perteneció por estas fechas a la logia *Severidad* n.º 92 Concepción Milián García, *Juana de Arco*.

Ya en el siglo XX, en la logia *Hijos de la Verdad* n.º 276 de Vilanova del Grao, fundada el 12 de agosto de 1904 y auspiciada por el GOE, aparecen 4 mujeres de una misma familia: Trinidad Ribelles Ballester, *Caridad*, miembro del taller ya en 1904, y sus hijas Acacia, Miriam y Trinidad Moser Ribelles, presentadas como lowetonas de la logia en 1906. Se trataba de la esposa e hijas de José Moser Giner, *Garibaldi*, grado 33, quien aparece como miembro de la logia *Acacia* entre 1887 y 1891, de la *Hijos de Hiram*

30. Ibíd. Legajo 778 A, expediente 8.

31. Su condición de lowetona no fue óbice para que el TERMC le incoara sumario por delito de masonería en 1945, que fue archivado el 21 de enero de 1946 ya que hacía muchos años que Elena Fink y su familia habían marchado a Inglaterra y posteriormente a Cuba. CDMH. Sección Especial. Legajo 92 B, expediente 34; TERMC 14340.

32. CDMH. Sección Especial. Legajo 674 A, expediente 1.

33. Ibíd. Legajo 674 A, expediente 1; legajo 291 B, expediente 25. TERMC 11531.

34. Ibíd. Legajo 778 A, expediente 12; legajo 674 A, expediente 1.

en 1892 y de la *Obreros Libres* n.º 138 de la GLSE entre 1893 y 1895, integrándose en 1904 en la logia *Hijos de la Verdad*.[35]

A esta logia perteneció también Concepción Soler Senabre, *Fidelidad*, que había sido iniciada el 14 de septiembre de 1903 en la logia *Radical* n.º 221 de Valencia –taller del que no tenemos otras referencias, aunque suponemos que seguiría el Rito de Memphis y Mizraim, encuadrada en la GLSE–, y que posteriormente se afilió en la logia del Grao.[36]

Hay referencias a la pertenencia a logias valencianas de dos de las más célebres librepensadoras y feministas españolas de finales del siglo XIX. La primera de ellas fue Belén Sárraga, que al parecer se inició en la masonería en la logia *Severidad* de Valencia a finales de 1896, y que como tal fue recibida por los masones de *Constante Alona* en 1899, en la que citan su nombre simbólico, *Justicia*, con motivo de la serie de conferencias que la célebre escritora impartió por Alicante en mayo de ese año junto a destacados republicanos y socialistas y con el objetivo de arrancar a la mujer de las garras del clericalismo. En su honor se celebró el 13 de mayo una tenida blanca a la que asistieron líderes republicanos de Alicante, como el doctor Rico y José Guardiola. Desde 1896 Belén Sárraga residió en Valencia, donde fundó la Asociación General Femenina de Valencia en 1897 con Ana Carvia.[37]

La segunda fue Amalia Carvia, *Piedad*, que había sido Venerable Maestra de la logia de adopción *Hijas de la Regeneración* de Cádiz en 1895; aparece como afiliada a *Federación Valentina* n.º 93 en 1902, residiendo en Valencia, ciudad en donde se habían instalado ambas hermanas en 1897. Había sido iniciada, al igual que su hermana Ana, en 1887 y su figura como destacada escritora librepensadora y feminista se alarga hasta la época de la II República. En junio de 1940 presentó la declaración –retractación que obligaba la Ley de Represión de la Masonería y el Comunismo–, reconociendo su pertenencia a la Orden. Fue procesada y condenada a la sanción de inhabilitación absoluta y perpetua el 7 de octubre de 1945, en atención a su avanzada edad.[38]

En los años siguientes tan solo podemos destacar la figura de Elena Just Castillo, simbólico *Palmira*, nacida en Alzira. Suponemos que estaba vinculada familiarmente a Juli Just Gimeno, el destacado político republicano, quien en 1923 también se había iniciado en *Federación Valentina*.

Elena Just ya era masona con anterioridad a 1903, año en el que le fue conferido el grado 9.º. Su presencia en *Federación Valentina* abarca al menos desde 1909 hasta 1921, ostentado el cargo de Limosnera del taller entre 1910 y 1914. Será la única mujer de la que tengamos constancia de su actividad en las logias de Valencia en las décadas

35. Ibíd. Legajo 780 A, expediente 14.

36. CDMH. Sección Especial. Legajo 780 A, expediente 14; legajo 87 B, expediente 14.

37. La noticia de su iniciación en Valencia la dio *La Antorcha Valentina*, el 21 de noviembre de 1896. *Cf*. Lacalzada (1999: 70). Sobre su figura destaca: M.ª D. Ramos (2002), Ortiz (2005:343-349) y Álvarez (1985: 201-202 y 1996: 312-313). Sobre la visita a Alicante de Belén Sarraga, *vid*. Sampedro (1999).

38. CDMH. Sección Especial. Legajo 674 A, expediente 1. También en Ortiz (2007: 151-157) y en Álvarez (1985: 197-201).

de 1910 y 1920. Como en anteriores casos, su actividad literaria fue destacable, con artículos publicados en la prensa masónica y republicana y en el Boletín Oficial del GOE, lo que nos la presenta como una mujer con avanzados ideales en pro del feminismo, los derechos humanos y la masonería. Falleció en 1938, según consta en el sumario que le incoó el TERMC en 1948, que fue sobreseído provisionalmente el 1 de junio de 1949 al no poder aportarse el correspondiente certificado de defunción.[39]

Habrá que esperar hasta la Guerra Civil para volver a encontrar una propuesta en torno a la masonería femenina, en este caso en la logia *Accidental* n.º 1 en 1937, que en sus trabajos trató el tema de la posible creación de una logia femenina o de adopción en la Comisión de Asuntos Generales, tras recibirse una propuesta firmada por el Maestro de Ceremonias, José Caparrós, *Thanatos*, el 1 de abril de ese año, en la que expone que, tras conocer la situación de algunas masonas, tanto valencianas como madrileñas que por circunstancias diversas se encontraban en Valencia, éstas le mostraron su preocupación ante la imposibilidad de reunirse, por no existir en Valencia ninguna logia de adopción, por lo que le rogaron que actuara de intermediario ante los Altos Organismos del GOE, radicados en esos momentos también en Valencia.

Ante ello, Caparrós realizó su propuesta, en la que establecía el nombramiento de un triángulo que se entrevistara con el Gran Maestre de la GLSR del Centro, Juan Manuel Iniesta, para pedirle consejo sobre la constitución de una logia de adopción provisional, que tendría el número 1, bajo los auspicios de la *Accidental* n.º 1 y con el acuerdo de la GLSR del Levante. Tras ello, se reuniría el triángulo con las masonas que se encontraban en Valencia, para hacerles llegar el resultado de las gestiones y para que preparasen una completa relación de todas las hermanas residentes en la ciudad, trabajo que podía encargarse a la valenciana Milagros Leal y a Luisa Linera, que se ocuparía de las masonas refugiadas, pero esta proposición no siguió adelante (Sampedro, 1997: 123).

En resumen hemos contabilizado un total de 55 mujeres en la masonería valenciana entre 1882 y 1939, cifra en la que se incluyen las lowetonas.

En la posguerra la represión franquista también acusó de pertenecer a la masonería a mujeres que no fueron nunca masonas, como por ejemplo la hija de Blasco Ibáñez, Libertad, a quien se le abrió un expediente que finalmente resultó negativo.[40]

Con esto finaliza la presencia de la mujer en la masonería valenciana, que, como hemos visto, no será ni numerosa ni de especial trascendencia, aunque lo importante es el significado que este hecho tiene en la transformación ideológica y en las mentalidades del momento. Un espacio en el que la mujer podía sentirse libre, con todas las limitaciones que la Ley y las propias Constituciones de la Masonería establecían, pero que era un faro de luz en medio de una sociedad que privaba a las mujeres de los más elementales derechos como ciudadanas libres.

39. CDMH. Sección Especial. Legajo 674 A, expediente 1; legajo 620 B, expediente 17.

40. Ibíd. Sección Especial. Legajo 1002 B, expediente 13. Fue uno más de los miles de expedientes negativos que se conservan en Salamanca, buena muestra de la paranoia franquista, que veía masones por todas partes.

## BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro (1985): *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración*, Madrid, Publicaciones de la UPC.

— (1996): *La masonería escuela de formación del ciudadano*, Madrid, UPCO.

CARBONERO Y SOL, León (dir.) (1873): *Índice de los libros prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición Española y por los Rdos. Obispos españoles*, Madrid, Imprenta de D. Antonio Pérez Durrull.

FERRER BENIMELI, José Antonio (1987): «Implantación de logias y distribución geográfico-histórica de la masonería española» en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería en la Espanya del siglo XIX*, Valladolid, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, vol. I, pp. 57-216.

— (2007): «Prólogo», en Natividad Ortiz Albear: *Mujeres masonas en España. Diccionario biográfico (1868-1939)*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea.

LACALZADA MATEO, M.ª José (1999): «Libertad, Igualdad, Humanismo: el perfil olvidado de Concepción Arenal», en C. Fagoaga (coord.): *1898-1998. Un siglo avanzando hacia la igualdad de las mujeres*, Madrid, Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer, pp. 45-75.

— (2002): «Mercedes Vargas y Rosario de Acuña: El espacio privado, la presencia pública y la masonería (1883-1891)», en Amparo Quiles Faz y Teresa Sauret Guerrero (coords.): *Prototipos e imágenes de la mujer en los siglos XIX y XX*, Málaga, Universidad de Málaga, pp. 42-72.

— (2007) «La regularidad entre el GADU y las manos femeninas dispuestas para la obra; la Masonería española del Oriente de Sagasta al de Morayta (1870-1892)» en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería española en la época de Sagasta*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, t. I, pp. 261-280.

MELLADO, Carmen y Concepción PONCE (1990*a*): «La masonería y su participación en la modernización política valenciana (1875-1902)», en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *Masonería, revolución y reacción*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», Caja de Ahorros Provincial de Alicante, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, t. II, pp. 649-655.

— (1990*b*): «La Antorcha Valentina: ejemplo de prensa masónica valenciana a finales del siglo XIX», en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *Masonería, revolución y reacción*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», Caja de Ahorros Provincial de Alicante, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, t. I, pp. 301-312.

— (1995): *Tinguda Blanca. Maçoneria valenciana i entorn social*, Tavernes Blanques, L'Eixam S.L.

ORTIZ ALBEAR, Natividad (2005): *Las mujeres en la masonería*, Málaga, Universidad de Málaga,

ORTIZ ALBEAR, Natividad (2007): *Mujeres masonas en España. Diccionario biográfico (1868-1939)*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea.

RAMOS, M.ª Dolores: «Federalismo, laicismo, obrerismo, feminismo: cuatro claves para interpretar la biografía de Belén Sárraga», en M.ª D. Ramos y M.ª T. Vera (coords.): *Discursos, realidades, utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002, pp. 125-164.

SAMPEDRO RAMO, Vicent (1989*a*): «La masonería en la comarca valenciana de La Costera (1879-1899). Análisis de las logias de Xàtiva y La Font de la Figuera», *Papers de la Costera* 6, junio, pp. 93-130.

— (1989*b*): «Un ejemplo del anticlericalismo masónico en el Alacant de la Restauración: Eleuterio Maisonnave y la logia *Alona* n.º 44», en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *Masonería, política y sociedad*, Zaragoza, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, t. II, pp. 783-790.

— (1990): «La masonería alicantina ante las crisis intermasónicas de 1886-1889 y el nacimiento del Gran Oriente Español», en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *Masonería, revolución y reacción*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», Caja de Ahorros Provincial de Alicante, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, t. II, pp. 633-648.

— (1995): «La incidencia de la crisis masónica finisecular en las logias de la ciudad de Alicante», en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería española entre Europa y América*, Zaragoza, Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón, t. I, pp. 85-105.

— (1997): *La maçoneria valenciana i les lògies accidentals durant la guerra civil*, Valencia, Consell Valencià de Cultura (2.ª ed., 2006).

— (1999): «La masonería alicantina ante el nuevo siglo: la difícil coyuntura del período 1898-1909», en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería española y la crisis colonial del 98*, Zaragoza, CEHME, t. II, pp. 879-903.

— (2004): «La influencia del republicanismo en el nacimiento y desarrollo de la masonería alicantina en los primeros años de la Restauración», en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, t. I, pp. 285-324.

— (2007): «La presencia de los liberales en la masonería alicantina durante la Restauración», en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería española en la época de Sagasta*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, t. II, pp. 1005-1033.

— (2008): *Los masones de Sant Vicent del Raspeig en el contexto de la masonería alicantina de los siglos XIX y XX*, Sant Vicent del Raspeig, CESS y Ajuntament de Sant Vicent del Raspeig.

— (2009): «El Tribunal Especial de Repressió de la Maçoneria i el Comunisme contra Vicent Marco Miranda: un exemple de la repressió antimaçònica al País Valenciá», en Pelai Pagés i Blanch (ed.): *La repressió franquista al País Valencià. Primera*

*Trobada d'Investigadors de la Comissió de la Veritat*, Valencia, Tres i Quatre, pp. 259-306.

USÓ I ARNAL, Joan Carles (1983): «Católicos y Masones en Castelló de la Plana: el juicio promovido por El Grande Oriente Español contra los presbíteros D. Wenceslao Balaguer y D. Andrés Serrano y la constitución de la Liga Antimasónica», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, tomo LIX, primer trimestre, pp. 91-109.

— (1985): «La masonería castellonense contemporánea», en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *La masonería en la Historia de España*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, pp. 258-270.

— (1988): «Maçoneria castellonenca contemporània. Breu síntesi històrica», *Anuario del Ateneo de Castellón*, 1987-1988, n.º 1, noviembre, pp. 49-65.

YANINI, A., C. MELLADO y C. PONCE: «Republicanismo y masonería en la Valencia de la restauración «Alfonsina», 1874-1902», en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.): *La Masonería en la España del siglo XIX*, Valladolid, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, 1987, t. II, pp. 553-567.

# ENTRE EL ESTILO GALANTE Y EL HUMANISMO: UNA VISIÓN MASÓNICA DE LA MÚSICA

*Rodrigo Madrid*
Conservatorio de Música de Valencia

Si en las pasadas décadas la masonería se ha revestido en sus ritos iniciáticos de una capa de superchería y fanatismo que hoy, a distancia en el tiempo, contemplamos con ponderación y tolerancia, actualmente estamos en condiciones de dirigir nuestra mirada desapasionada, nuestra reflexión serena acerca de la influencia que ejercieron los principios masónicos en la música a través de sus signos externos.

Siendo numerosos los ensayos sobre masonería realizados desde diversas ópticas, hay un campo ignoto que abre a los investigadores la puerta hacia uno de los elementos masónicos indispensable en el boato de sus celebraciones: la música. Las actuales vías de estudio trazadas por los investigadores nos van a permitir formular nuevas hipótesis sobre esta cuestión.

La música masónica representa el equilibrio y el orden, es la mediadora entre el corazón y el intelecto, música para satisfacer nuestra vida espiritual que nos aleja de las creencias medievales en las que la vida era una preparación hacia la muerte. Es música despojada del ornato galante, desnuda de su artificio y presentada en las celebraciones masónicas.

El papel que ejerció la música en las «logias» masónicas fue determinante en sus celebraciones, pero está por determinar si los compositores utilizaron esta o aquella música para adentrarse en un mundo de claves masónicas, es decir, si utilizaron su conocimiento técnico para verterlo en lo que podríamos llamar «principios doctrinales masónicos». Sólo la demostración de esos códigos nos certificaría la existencia de una música de carácter masónico.

¿Qué influencia ha tenido la masonería en las «tenidas» masónicas? Desde la óptica del masón la música se encuentra englobada dentro de las Siete Artes Liberales: *Trivium*: Gramática, Dialéctica y Retórica, y *Quadrivium*: Aritmética, Geometría, Astronomía y

Música. La música es, para la masonería, la «armonía del mundo», la armonía que debe existir entre los masones. Dicha conjunción de melodías, armonías y ritmos los va a llevar a la sabiduría del silencio –el estado de aprendizaje–, la toma de conciencia –el despertar del compañero– para llegar a la creación de la melodía –la organización del sonido realizada por el Maestro–. La música es para la masonería un arte que permite organizar sonidos para cubrir un espacio de tiempo donde antes reinaba el silencio.[1]

Sabemos que el arte de los sonidos es, en esencia, una construcción científico-matemática, una disciplina iniciática para los que poseen los códigos, por eso está recogida en el Quadrivium: *los cuatro caminos*, una construcción no realizada con piedras sino con notas musicales. En definitiva, una arquitectura con la que se construye la «Gran Obra».

Es cierto que los enfoques que hasta ahora se le han venido dando a la masonería han cubierto casi todas las facetas. Importantes estudios masónicos se han realizado desde la óptica «... de la política, la geografía, la religión, el derecho, la antropología, el periodismo, la milicia, la sociología, la icnografía, la economía, la literatura, la informática, la educación, el urbanismo, la pintura, la bibliografía, la estadística...»,[2] nos atrevemos a decir que casi todas las disciplinas científicas han dejado su punto de vista sobre la masonería; sin embargo, la música es una notabilísima excepción en este abanico de disciplinas.



Reunión de masones con música. Grabado *ca*. 1775.

La historia no ha entrado allí. Sería adentrarse en el mundo de la armonía, de los acordes, de las melodías, de los procesos modulativos. Ser capaz de departir de igual a igual con otras artes con la excepción de que ésta va dirigida a los sentidos, al espíritu por medio del oído. Decía Hegel: «El arte es la conjunción del espíritu y la forma, de lo finito y de lo infinito, de lo real y de lo ideal, de lo objetivo y de lo subjetivo».[3]

1. En línea <http://www.freemasons-freemasonry.com/musica-masoneria.html>.
2. Jacinto Torres Mulas: «Recóndita armonía: Las relaciones entre la masonería y música en España», *Revista de Musicología*, XXI, 1, Madrid, 1998, p. 114.
3. En línea <http://masones.blogia.com/>.

Conocemos las obras que fueron dedicadas a la Orden por autores de la talla de Johann Cristian Bach, Joseph Haydn, Félix Mendelssohn, Franz Liszt, Guiacomo Puccini, Hector Berlioz, Jan Sibelius, a los que añadir las abundantes *particellas* dedicadas por Mozart: sinfonías, conciertos, rondós, salmos y motetes escritos para toda suerte de agrupaciones vocales o instrumentales.

Particularmente, el caso de Mozart es singular dentro de los ideales masónicos. Su ópera *La Flauta Mágica*, a pesar de los estudios y análisis tópicos y reiterativos, está considerada por muchos autores como el testamento musical e ideológico del compositor salzburgués; en ella, a través de sus símbolos, nos encontramos a un Mozart maduro comprometido con los ideales de libertad e igualdad emanados de la Revolución francesa.

Tampoco debemos silenciar las importantes investigaciones de corte historiográfico que hacen referencia a misterios masónicos, algunas *Pieces de clavecin* de Francois Couperin o las interesantes aportaciones debidas a los trabajos realizados sobre temas masónicos presentes en las óperas compuestas por Jean Philippe Rameau, *The Generous Freemason* (Londres, 1730) y *Zoroastre* (París, 1749). Hay otros que nos hablan de la posible influencia masónica de la ópera *Fidelio* de Ludig van Beethoven o el mismo *Parsifal* de Richad Wagner. Trabajos muy meritorios que abren nuevos interrogantes sobre el significado de la música en la masonería, aunque es difícil cuantificar el hecho sonoro presente en estas obras como verdaderamente de corte masón; posiblemente, su aplicación se contente con rellenar un hueco «musical» en las reuniones masónicas.

Sabemos que la masonería nace en Londres en el año 1717, hace casi tres siglos, y en ella uno de sus más usado, gastado y utilizado símbolo hace referencia a la tonalidad masónica, los famosos tres bemoles que Mozart utilizó en su obra *La flauta Mágica*, toda una ópera masónica.

Para tratar de encontrar una clave explicativa a esta simbología, volvamos la mirada hacia atrás, a una época en la que el «color» de las tonalidades era algo que estaba en el ambiente musical, que todos sabían cómo y para qué usarlo. Lo conocía Couperin, Rameau, J. C. Bach, Hadyn y, por supuesto, Mozart.

Vayamos a un tiempo en el que las realizaciones artísticas en materia musical no pueden vivir sin el simbolismo nacido del «color tonal». Una época donde los compositores conocían cuál era el efecto que producía en el auditorio el empleo de una u otra tonalidad; qué resortes debían activar para poder «mover y conmover» el sentimiento del oyente de forma que la utilización consciente de este le transportaba a un determinado universo musical.

Para explicar este fenómeno debemos referirnos de forma sucinta a los diversos tipos de *temperamentos* que existieron desde varios siglos atrás y hallaremos respuesta a qué significa «color tonal».

«Temperamento musical» es la distinta forma en que se ordenan los batimientos que producen dos sonidos; una técnica de afinación que era perfectamente conocida por los músicos de la Ilustración.

Hubo varios temperamentos a lo largo de la historia, varias formas de ordenar los intervalos y los batimientos que acompañan a estos, varias formas y combinaciones que

daban un color especial a cada partitura, y ese color, dentro de su complejidad, creó en el oyente un «color auditivo», una «simbología tonal».

Así, mientras que los temperamentos pitagóricos en la época renacentista y los mesotónicos durante el barroco posibilitaban a los compositores el empleo de tonalidades sencillas –no más de dos o tres alteraciones–, los temperamentos Werckmeister, Neidhardt o Valloti facilitaron la utilización de las veinticuatro tonalidades.[4]

Estos sistemas permitieron afinar los instrumentos de forma «no igual», lo que daba como resultado que las diversas tonalidades tuviesen un «color» diferenciado. Es decir, que no sonaba igual do mayor que re mayor; ni si bemol mayor que mi bemol mayor. Esa particular atmósfera que se creaba con los temperamentos «no iguales» permitió a su vez crear todo un mundo de «simbología tonal» del cual se imbricaron Mozart y muchos de los músicos que han hecho música utilizando claves masónicas. La particular atmósfera creada por este distinto color tonal provocaba diversos estados de ánimo en el oyente y su origen dio lugar a una cascada de discusiones –«razón contra sentido»–, opúsculos y escritos respecto al efecto que, presumiblemente, podían tener las tonalidades.[5]

Hoy esta riqueza tonal ha desaparecido, no hay diferencia estructural en sus intervalos, pues un convenio regulador que fue abriéndose paso a partir del siglo XVII hizo que los intervalos y sus batimentos quedaran falseados en aras de la utilización de las veinticuatro tonalidades necesarias para poder modular.

Fue Johann Mattheson quien en 1713, cuatro años antes de que naciese la primera logia masónica, nos explica cuál es el «color tonal» y el efecto que producía la tonalidad masónica por excelencia: «los tres bemoles». Mi bemol Mayor: «... es un modo patético, es una tonalidad que quien la utiliza desea exprimir todas las cosas serias que tiene la vida. Es una tonalidad sin opulencia».

Otro músico, Christian Schubart, en 1763 (*La Flauta Mágica* se había estrenado en 1791), hablando de la tonalidad de Mi bemol mayor dice: «... es el tono del amor, de la atención religiosa y de la conversación con Dios. Los tres bemoles implican la Santísima Trinidad...», y pone como ejemplo el coro final de la *Pasión según San Mateo* de Juan Sebastian Bach, que había sido compuesta en 1729.

He aquí varios interrogantes: ¿la tonalidad con tres bemoles es una tonalidad masónica?, ¿utilizó Mozart conscientemente ese simbolismo?, ¿se tomó esa simbología como elemento característico de la música masónica?

Es seguro que durante siglos el simbolismo en las tonalidades existió –si bien no tomado con valor absoluto–; también es cierto que aparecieron otras músicas escritas en tonalidades diferentes a la utilizada por Mozart. Por ello, y tal vez, dentro del terreno de las hipótesis, es probable que se fuese abandonando la pretendida simbología de los tres

4. Rodrigo Madrid: «La música y el pensamiento en la Valencia del s. XVIII», en Román de la Calle (ed.): *La Real Academia de Bellas Artes de San Carlos en la Valencia Ilustrada*, Valencia, Universitat de València, 2009, p. 270.

5. Rodrigo Madrid: *Les Consolations des Misères de ma Vie. Jean Jacques Rousseau, París, 1781*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València, 2008, p. 16.

bemoles para abrazar otras tonalidades que igual pudieren tener la misma significación que aquella que fue utilizada por el músico salzburgués en sus principios.

Respecto a los símbolos y gestos en la masonería, sabemos que esta se encuentra plagada de detalles que van desde el continente físico –el templo– hasta todo tipo de herramientas –compás, nivel, escuadra–, los mandiles con que se cubren los maestros propios de la actividad desarrollada por las distintas masonerías: «... azul, roja, negra, blanca...».[6] El hecho de que la masonería nazca de elementos arquitectónicos y que la música como disciplina científica suponga el ordenar y combinar sabiamente los sonidos podría avalar el papel que la música como «arquitectura de los sonidos» desempeña en sus reuniones.



Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791). Retrato póstumo realizado por Barbara Krafft en 1819.

Ya desde la antigüedad llegan hasta nosotros ecos de la conocida como «música de las esferas», aquella que gobierna los ciclos temporales de las estaciones, la biología y los ritmos de la naturaleza; aquella de la que nos hablaba Fray Luis de León en su poética oda al organista Francisco Salinas cuando dejaba entrever cómo el Gran Maestro del mundo nos deleitaba con su inmensa cítara.[7]

La evolución que ha recorrido la masonería desde el medievo, con sus oficios y gremios, donde nace la masonería «antigua», hasta el siglo XVIII, con la denominada masonería moderna o «especulativa», también se produce en la evolución musical que acompaña a las reuniones masónicas; si en un principio los cánticos se entonaban «a capella», es decir, sin acompañamiento instrumental, a medida que avanza el siglo XVIII se van introduciendo instrumentos, generalmente de viento, clarinetes y fagotes acompañados por la percusión.

El papel de la música en la logia masónica lo encontramos reflejado en la denominada «Columna de la Armonía», que es, bajo la influencia francesa, «... un conjunto de instrumentos de viento que participan en las ceremonias».[8] Si su misión es dar solemnidad a un ritual protocolario de carácter majestuoso, podríamos pensar que sus orígenes arrancan en la denominada «música alta», aquella que tocada por trompetistas y atabaleros hunde sus raíces en las leyendas caballerescas en las que se tiene en la más

6. Jacinto Torres Mulas, 1998, p. 117.
7. Ibíd., p. 118.
8. Ibíd., p. 143.

alta estima el ritual jerárquico. El uso en la masonería de esos «conjuntos instrumentales» es variado dependiendo del ritual que se celebre, pero esas «bandas» «... en modo alguno pueden considerarse también masónicas...»;[9] ni siquiera el intérprete que era contratado para tocar el piano, el órgano o el *armonium* en las reuniones puede ser llamado «músico masónico»; él era sólo la rueda de transmisión de un acto, el de apertura o clausura de la logia, en el que la música figuraba como mero acompañamiento, testigo sonoro de una acción.

## MÚSICA Y MASONERÍA EN ESPAÑA

En los últimos tiempos, tal vez en las dos últimas décadas, el conocimiento que se tiene sobre la masonería española ha sido mucho más interesante, clarificador y libre de los prejuicios que la cubrieron con un manto de oscurantismo en las pasadas épocas. Especialmente atractivas e interesantes son las relaciones entre la música y la masonería que ha habido en España por ser este un terreno en el que, salvo honrosísimas excepciones entre las que se encuentran los trabajos publicados por Jacinto Torres Mulas y los estudios realizados por el profesor Jose Antonio Ferrer Benimeli, no se ha avanzado demasiado.

El acercamiento de los que lo han hecho, salvo meritorias singularidades, ha esquivado los temas analítico-musicales para colocarse del lado de la historiografía musical. Es necesario profundizar en el papel de la música en la masonería en España desde la mirada del músico, no desde la óptica del historiador que habla o escribe sobre música.

Hacer ahora un pequeño recorrido por la historia de la masonería española en la Edad Contemporánea resulta un tanto ocioso; de todos es conocido su periodo de relativo auge durante la república española, la obsesiva persecución que sufrió durante el franquismo, los prejuicios que todavía pesan sobre ella y el velo, afortunadamente cada vez más tenue, que, a ojos profanos, rodea su mundo.

La búsqueda de músicos masónicos españoles a través de libros, diccionarios, enciclopedias o revistas nos arroja un resultado descorazonador. No encontramos una sola partitura que se identifique como masónica y que haya sido compuesta por un compositor español. Sabido es que durante el franquismo los masones vivieron en el más absoluto de los ostracismos, razón por la cual poco podemos esperar de una documentación que a buen seguro los delataría, con el riesgo físico que ello conllevaba, y, a mayor abundamiento, son bastante delgadas las razones por las que un músico masón habría de exponerse a ser castigando produciendo una obra musical que exclusivamente iba a ser interpretada en una «tenida» contando, la mayoría de las veces, con una escasez de medios musicales adecuados para su interpretación.

En este grupo también se incluyen aquellos músicos provenientes del ámbito eclesiástico, los llamados «curas afrancesados» que pudieran tener simpatías por los ideales

9. Ibíd., p. 146.

revolucionarios franceses de «igualdad, libertad y fraternidad». Fueron barridos por ellos mismos, por sus sucesores o sus familias de los anales masónicos.

Debemos tener en cuenta que, a diferencia de lo que sucedía en otros países de nuestro entorno, la implantación de la masonería en España es de época reciente y su desarrollo adoleció de tantas carencias que la hicieron casi insignificante en el ámbito de las logias masónicas. Nos relata Torres Muelas que «... las andanzas del Duque de Warton en nuestro país dieron como resultado que los masones, reunidos a principios de 1728 en la fonda de la Flor de Lys, (...) fueron los primeros del continente en solicitar de la Gran Logia de Londres la constitución de una logia regular».[10]

Lo más probable es que los ideales masónicos no hubiesen calado en los españoles y la constitución de la Logia española estuviese compuesta por personas extranjeras residentes en España con vinculación profesional con nuestro país. No cabe duda que la llegada de las fuerzas de ocupación napoleónicas va a implementar un impulso a la masonería española de la mano del Gran Oriente de Francia; las logias de obediencia francesa creadas en Madrid, Barcelona, Cádiz, San Sebastián, Sevilla, Zaragoza, así lo testimonian.

No obstante, las logias españolas se hallaban compuestas en su mayor parte por los denominados «españoles afrancesados», que cobijados bajo la protección del rey José I, hermano de Napoleón Bonaparte, tuvieron entre sus filas a músicos que sólo conocemos por el nombre y no por su actividad musical: «Francisco Adela, Juan Albertos, Juan Barneda, Antonio Hecht, Lorenzo Heik, Narciso Paz, Francisco Trigo y Felipe Valverde».[11]

Desconocemos cuáles de esas personas se ha desenvuelto profesionalmente dentro del mundo de la música como intérpretes o compositores, tampoco sabemos qué obras musicales podemos determinar que tienen una simbología masónica entre sus pentagramas y cuál es, si existe, el nexo entre ellas que nos permita identificar códigos o elementos estructurales agrupados bajo un común denominador.

La implantación y el desarrollo de las primeras logias masónicas en España se producen durante el llamado periodo liberal, aquel donde la proclamación de la Constitución de Cádiz había abierto las puertas a la entrada de aires renovadores de la mano de los ilustrados franceses y europeos. La vuelta de Fernando VII, el Deseado, el malhadado rey felón, extiende un manto de terror y persecución a quienes han tenido contacto con los franceses, incluyendo aquellas asociaciones secretas o de carácter oculto que supuestamente habían conspirado contra el rey durante su exilio en París.

Ello hace que partan hacia el destierro la práctica totalidad de los que habían disfrutado de un relativo protagonismo en su actividad durante el tiempo que duró la invasión francesa. El exilio forzoso o voluntario nos legó el nombre de artistas consagrados y músicos que no renegaron de sus ideales y que, en su condición de apátridas, proclamaron su masonería; así tenemos el caso del insigne guitarrista Fernando Sor y

10. Ibíd., p. 123.
11. Ibíd., p. 125.

del maestro de música y compositor de ópera Ramón Carnicer.[12]



El guitarrista Fernando Sor (1778-1839).

Particularmente, la trayectoria de Fernando Sor, el llamado «Beethoven de la guitarra», es paralela a la de aquellos músicos que abrazaron las ideas de libertad que encarnaba la Revolución francesa. Sor escribe odas patrióticas cuando las tropas napoleónicas invaden España; llega a tal extremo su implicación con el gobierno de ocupación que acepta puestos administrativos bajo el reinado de José Bonaparte. La derrota y retirada del ejército francés obligan a Fernando Sor, junto a otros muchos artistas, a abandonar España por miedo a las represalias; habrá de pasar mucho tiempo hasta que los llamados «afrancesados» vuelvan del exilio. Por su parte, Fernando Sor, asentado en París, nunca volvió. Sus ideales masónicos se encuentran representados en algunas de las obras que compuso para guitarra: una serie de variaciones y aires sobre la ópera *La Flauta Mágica* de Mozart.

También el escritor Eduardo Caballero de Puga ofrece varias citas que señalan al *castrato* Carlos Broschi, más conocido como *Farinelli*, como masón. «Si bien carecemos de documentos de la época que testimonien su pertenecía a la masonería...»,[13] podemos hacer un seguimiento de sus actividades como castrato. *Farinelli*, que estaba obteniendo resonantes éxitos en Londres en 1734, incumple sus compromisos ingleses y es llamado a España por la reina Isabel de Farnesio para curar la melancolía de Felipe V con la misión de cantar una sola aria, la misma, todas las noches antes de acostarse el rey y así sanar la enfermedad del monarca abúlico.[14] No es de extrañar que en Londres tuviese contacto con personajes cercanos a los ideales masónicos que por entonces están en ebullición en Europa.

En ello también redunda el hecho de que el compositor y violinista español Tomás Bretón Hernández (Salamanca, 1850-Madrid, 1923), masón declarado –iniciado en la masonería de la Logia Fraternidad Ibérica de Madrid a los veintidós años–, tomara a Carlos Broschi como protagonista de su ópera *Farinelli* (1902), ópera de corte históri-

12. Ibíd.
13. Ibíd., p. 124.
14. Rodrigo Madrid: *Aportaciones a la forma sonata en la obra para tecla de Manuel Narro Campos (1729-1776).* Tesis Doctoral, Universitat de València, Facultad de Filosofía, Valencia, 2001, p. 60.

co que recrea el mundo musical del famoso castrato basada musicalmente en modelos clasicistas anacrónicos.

Otro que no ocultó sus ideas liberales fue el compositor José Melchor Gomis. Nacido en Onteniente (Valencia), tuvo contacto en su juventud con la estirpe de los Osca, poderosa familia masónica residente en su pueblo natal; también Nicolás Rodríguez de Ledesma, cuyo exilio en Londres le hizo merecedor de que la *Philharmonic Society* londinense, de credo masónico, le nombrara socio de honor.[15]

A esta media docena de nombres, cuya adscripción masónica está suficientemente probada, hay que unir una lista mucho más amplia de editores, grabadores, libretistas, intérpretes y músicos gracias a las investigaciones realizadas por Torres Mulas en el Archivo Histórico Nacional de Madrid y en el fondo masónico del Archivo de Salamanca. De cualquier forma, la proporción global de los músicos que se encuentran en la nómina de los hermanos masones podemos considerarla ínfima, tal vez no llegue al uno por ciento en el total.

Vista la escasez de documentos sobre músicos en los archivos españoles, analicemos cómo eran las primeras reuniones celebradas en el siglo de las Luces, donde la música era una parte fundamental en las llamadas «tenidas», «... los cánticos que coronaban las reuniones fraternales no eran sino una variante próxima a la muy extendida práctica de la table-music, musique de table o tafelmusik, bien con los textos adecuados a la circunstancia».[16]

Sabemos que en las reuniones se entonaban cánticos, también que a lo largo de todo el siglo XVIII se realizan una serie de recopilaciones de melodías que la mayoría de las veces eran canciones tradicionales,[17] o aquellas otras canciones puestas de moda durante su época que fueron convenientemente adaptadas cambiándoles la letra, algo que ya se venía haciendo como práctica habitual desde hacía mucho tiempo tanto en canciones profanas como en religiosas en Europa y en España.[18]

Sin embargo, analizadas desde la óptica musical, no existe ni un ápice que pueda calificarse en estas «canciones-recopilaciones» como de rasgo masónico, pues ni el compás, ni las tonalidades, ni los intervalos, ni siquiera la estructura melódica o armónica conservan un solo común denominador que las haga adscribirse a un plan estructurado y formativo de la música masónica. Lo más probable es que estos cánticos fuesen tomados como melodías aquí y allá, cuya tonada –fácilmente percibida y recordada por los asistentes a sus reuniones–, con texto cambiado, permitía ensalzar los ideales masónicos.

Llegados a este punto, debemos preguntarnos por los rasgos que identifican la música masónica y por los códices que nos permiten visualizar dichos rasgos. Probablemente esos códigos, si existieron, dependieron única y exclusivamente de la voluntad del

15. Jacinto Torres Mulas, 1998, p. 127.
16. Ibíd., p. 138.
17. Ibíd., p. 140.
18. Rodrigo Madrid: *La música en la Colegiata de Xátiva*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València, 2010, p. 15.

compositor. Una cosa es la música pura desprovista del ornato que supone la palabra y de la cual fue subsidiaria durante varios siglos, y otra muy distinta la música *per se*, la música instrumental desprovista del uso funcional que hagamos de ella.[19]

La música es asemántica y los códigos literarios o poéticos son añadidos a un lenguaje que por sí mismo es vehículo de expresión, por lo tanto no sirve para identificarla como perteneciente a tal o cual pensamiento objetivo. Ni siquiera desde la retórica, tan en boga durante los siglos XVII y XVIII, podemos aplicar esos conceptos a la música, pues aunque determinados principios retóricos a lo largo de la música han servido para explicar ciertos procesos creativos,[20] los propios músicos, como J. Matheson, se han cuidado mucho de desmontarlos añadiendo que lo que un proceso puede desencadenar en un oyente, en otro ese proceso espiritual puede significar lo contrario. El hecho de que el compositor sea masón no justifica su música, ni por ser deudora de un rito externo al que sirve como mero acompañamiento, ni porque esté auxiliada por un texto que refleje el ideario de la orden.

Si analizamos las archiconocidas obras de Mozart, nos vamos a encontrar con ciertos elementos que tienen, efectivamente, una clara significación. Es cierto que el número tres ha sido un guarismo importante dentro de la simbología masónica. Si tomamos la ópera *La Flauta mágica* como paradigma donde se condensa el imaginario musical masónico, el número tres domina toda la obra: con tres acordes comienza la obertura en la tonalidad de mi bemol mayor (3 bemoles), tres hadas, tres niños que llevan al protagonista por el bosque, tres instrumentos mágicos, tres pruebas que debe superar, etc., es incuestionable su significación masónica. ¿Cuál es la razón para que tres bemoles sean masónicos y tres sostenidos no lo sean o que el modo mayor sea masónico y el modo menor no lo sea? La pregunta tiene una respuesta de orden eminentemente práctico: los instrumentos con que se acompañaban las celebraciones masónicas eran instrumentos de viento-madera o viento-metal, generalmente clarinetes, fagotes, bombardinos y tubas; varios de estos instrumentos están afinados en la tonalidad de si bemol (dos bemoles) o mi bemol (tres bemoles), por lo cual podemos decir que posiblemente la necesidad de contar con instrumentos de viento que enfatizasen la pompa y majestuosidad de las celebraciones mediatizó el empleo de la tonalidad masónica por excelencia, los tres bemoles. Esta tonalidad fue utilizada tanto por Johann Sebastian Bach como por Wolfang Amadeus Mozart, Ludvig van Beethoven, Richard Strauss o el compositor finlandés Jean Sibelius. Algunos de ellos eran masones, otros nunca lo fueron.

No obstante, hay por ahora un único signo rítmico de índole musical que posee una clara significación masónica. Nos referimos a las «baterías» masónicas[21] y a la cadencia rítmica que supone el golpear tres veces en diversos momentos de una tenida masónica sobre todo al comienzo y al final de los trabajos de la logia. El nacimiento de esta activi-

19. Rodrigo Madrid, 2008, p. 278.

20. Rodrigo Madrid: *Opera al Patriarca Sn. Joseph*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València, 2006, p. 12.

21. Jacinto Torres Mulas, 1998, p. 151.

dad rítmica proviene, posiblemente, de la actividad artesanal, cuando el cantero golpea la piedra con su martillo o cincel. Esta estructura rítmica, que posiblemente se asocie además a invocaciones de carácter divino (la Trinidad), es un elemento que ayuda a la psicomotricidad necesaria para desarrollar el desbastado y labrado de la piedra. Teniendo en cuenta que el mundo de las «baterías masónicas» está todavía inexplorado en su significación y contenido y que los estudios sobre ellas son muy escasos, parece ser que este es el único rasgo de carácter rítmico por el cual podemos identificar plenamente un simbolismo musical netamente masónico.[22] Todos los demás elementos que acompañan al lenguaje científico de la música son, por el momento, una pura especulación derivada del adjetivo musical que se acompaña a la denominada música masónica.




Cartel del estreno de la ópera *La flauta mágica* (Die Zauberflöte) de W. A. Mozart el 30 de septiembre de 1791.

22. Ibíd., p 152.

Para concluir, el pensamiento masónico no parece que haya calado dentro del lenguaje científico de la música. Las canciones que desde el siglo XVIII acompañan a la masonería tienen unos orígenes tan variados y contrapuestos como «... la tradición popular, el vaudeville, la canción de salón, las arias de óperas, las marchas militares, la música de baile, los cantos tabernarios y hasta la Folie d'Espagne sin que se manifieste la más mínima traza masónica en sus pentagramas».[23]

No hubo en España un repertorio que pudiéramos considerar masón y mucho menos podemos afirmar que las características de ese repertorio se adscribiesen a unos códices musicales masónicos que ni siquiera están definidos. La música participa en las reuniones masónicas como elemento que sirve de realce de sus representaciones. Actualmente y en palabras de Torres Mulas, la música es ajena al ideario masónico, solamente cubre una apariencia formal en lo externo y convencional en su función. Su utilización y carácter vienen determinados por su aspecto «... solemne, lírico, marcial, fúnebre..., jubiloso según parezca adecuado a las diversas ocasiones».[24]

No obstante, no nos cabe duda de que determinadas composiciones fueron escritas intentando plasmar o transmitir a través de ellas los ideales masónicos. Hasta hoy y donde alcanza nuestro estudio, el supuesto simbolismo de las obras que han llegado hasta nosotros es producto de la libre disposición del compositor, sin que ello suponga normativa, sistematización o regulación de códigos que afecten a la creación de una obra musical. Sólo las *baterías* aparecen como elementos rítmicos inequívocamente masónicos. Necesitaríamos estudios interdisciplinares completados con la posibilidad de acceder a los archivos privados para que el halo esotérico que todavía envuelve a la masonería deje paso a investigaciones científicas que permitan comprender en su complejidad el fenómeno musical.

23. Ibíd., p. 153.
24. Ibíd.

# VIGENCIA DE LOS VALORES MASÓNICOS EN EL SIGLO XXI

*Edelmir Galdón Casanoves*
Centro de Estudios Históricos de la Masonería

El tránsito de la masonería operativa a la especulativa tiene lugar durante el siglo de las Luces, por lo que no resulta extraño que la renovada institución se imbuya de las ideas, los valores y las inquietudes predominantes en el sector social más relevante del momento, los ilustrados. Son ellos los que posibilitan la refundación de una organización que arrancó con los gremios medievales y los que la introducen en la modernidad. Por lo tanto, al hablar de la masonería moderna necesariamente nos tenemos que remitir a los principios y las enseñanzas que configuran este ideal filosófico, científico y social sobre el que se cimentó el desarrollo posterior de la sociedad occidental.

En una institución tan antigua como es la masonería resulta lógico que cada cierto tiempo, en cada nueva etapa de desarrollo histórico-social, surja la pregunta de si sigue siendo válida y útil la existencia de esta; probablemente puede dar la impresión de que esta institución representa unos ideales y practica unos métodos que en apariencia resultan trasnochados y fuera de lugar, poco vinculados con las inquietudes, aspiraciones y valores generales de la sociedad actual. De alguna manera, si nos preguntamos hoy cuál puede ser el sentido y la razón de ser de la masonería en pleno siglo XXI, paralelamente no podemos dejar de hacer la misma pregunta hacia su correlato filosófico, siendo probable también que se puede cuestionar la vigencia de los principios ilustrados en la era de la alta tecnología y de la masiva e intensa comunicación, en definitiva, en un mundo sin fronteras.

Como cualquier *escuela* de pensamiento, la Ilustración también ha sido objetada por una serie de pensadores que han acentuado sus propias contradicciones y refutado sus principios. Pero, sin duda, el marco conceptual que fundamenta el pensamiento y la acción en el siglo XXI sigue estando inspirado en los ideales ilustrados, que por ser muy ambiciosos aún no han agotado su propia capacidad de innovación y de impulso utópico.

Si esto es así, lo cierto es que cualquier escuela de pensamiento o institución que parta de estos principios debería de tener algún papel positivo, por pequeño que fuera, en el progreso y mejoramiento de la sociedad en la que vivimos.

Para mí estas afirmaciones anteriores son válidas y, por lo tanto, imagino que comprenderéis que esté convencido de que el mensaje masónico no es que pueda ser actual, sino que además puede ser positivo para coadyuvar en el progreso de la sociedad en la que vivimos.

Aunque el arranque de la masonería moderna es la Ilustración, su configuración no se limita a esta corriente de pensamiento, sino que su acervo filosófico y práctico se ha ido nutriendo de otras corrientes del pensamiento, y hoy es el resultado de un complejo proceso histórico en el que se han combinado aspectos meramente espirituales con otros que pertenecen al campo social y político. Su desarrollo no puede estar al margen de las inquietudes y aspiraciones de nuestro tiempo, del que se nutre y forma parte. Del grado en que sepa o no interpretar esas inquietudes y necesidades peculiares y propias, sentidas por la sociedad, va a depender que su utilidad sea mayor, menor e incluso nula.

Pero la masonería no es una organización única, ni da respuesta con la misma intensidad a la compleja *urdimbre de finalidades* que la configuran. De ahí que diferencias de grado fundamentalmente sirvan de base para la existencia de varias masonerías. No obstante, a pesar de que existan distintas concepciones masónicas y por lo tanto diversas organizaciones, creo que se dan suficientes elementos comunes, dentro del núcleo fundamental de su significado, que nos permiten hablar de una Masonería, así en mayúsculas, cuya filosofía contiene rasgos unitarios que permiten el entendimiento entre todos los iniciados, y sobre los cuales pueden sentirse identificados.

Serán estos rasgos comunes los que permitirán valorar si este legado cultural, el masónico, sigue teniendo valor actual, aquí y ahora; si es capaz, en el siglo XXI, de jugar algún papel en la realización de las aspiraciones del género humano sobre una sociedad más justa, más libre y más igualitaria.



Joya para un Venerable Maestro honorífico de una logia.

A las muchas posibilidades de respuesta a la pregunta ¿qué es la masonería?, y por la complejidad que conlleva el desarrollo de sus definiciones, me voy a centrar en una que, a mi entender, recoge plenamente el sentido principal de esta institución: la masonería como una *escuela de formación humanística* dirigida a *los individuos* para la construcción de *su libertad*. Es verdad que el método pedagógico empleado puede resultar peculiar, como mínimo, a los ojos del mundo que solemos llamar *profano*; este método, cargado de símbolos y leyendas, resulta llamativo para estos y suele desviar, la mayoría de la veces, la atención de los *contenidos* hacia la *forma* en que se llevan a cabo las enseñanzas, quedando muchas veces la información que se obtiene así en su estrato más superficial, pero en cambio más atractivo por lo exótico que resulta. Nada de lo que se puede ver en una exposición de objetos masónicos tiene pleno sentido fuera del contexto del rito en el que se desarrollan las enseñanzas.

Estas enseñanzas, en su forma peculiar, persiguen en primer término alcanzar la autonomía del ser humano, privilegiando la toma de decisiones y su capacidad electiva sobre la base del desarrollo de criterios propios, frente a los que vienen impuestos desde fuera, ya sea bajo forma de creencias o de convenciones sociales; en definitiva, esta intención se corresponde a la divisa kantiana de ¡*Sapere Aude*! ¡Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento! Inmanuel Kant, en su opúsculo *¿Qué es Ilustración?* nos da la medida de este paso que dar:

> Ilustración es la salida del ser humano de su minoría de edad, de la cual él mismo es culpable. Minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin dirección de otro. Él mismo es culpable de esta minoría de edad porque la causa de la misma no radica en un defecto del entendimiento sino en la falta de decisión y del coraje de servirse del propio sin dirección de otro... Pereza y cobardía son las causas de por qué una parte tan grande de seres humanos, después de que ya hace mucho tiempo que la naturaleza los ha declarado libres de dirección ajena, no obstante gustosamente se mantiene de por vida menores de edad: y de por qué a otros les resulta tan fácil erigirse en sus tutores. Es tan cómodo ser menor de edad.[1]

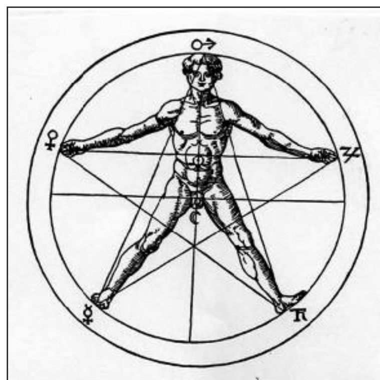
Difícilmente se puede negar la actualidad de este análisis del pensador de Königsberg; nadie diría que fue realizado hace más de doscientos veinticinco años. Sin duda alguna puede bien reflejar la situación actual, en la que la pereza intelectual hace que una mayoría de la sociedad, a pesar de que hoy se cuenta con una gran cantidad de medios de información al alcance de la mano y con una educación universal, busque la seguridad de las verdades externas, en los dogmas, en las consignas fáciles, en definitiva, en el pensamiento débil. Todo ello antes de atreverse a buscar la verdad por su cuenta, sin tutelas ni limitaciones. Esta actitud se justifica en los riesgos, dudas e inseguridades que esta búsqueda individual comporta.

1. Inmanuel Kant: *Crítica de la Razón Pura. Prólogo de la segunda edición. Introducción ¿Qué es Ilustración?*, Valencia, PUV, 1998, p. 63.

La enseñanza masónica no consiste en buscar verdades, sino en enseñar a que cada uno se evidencie la propia verdad que lleva dentro, verdad siempre parcial, fragmentaria y en construcción permanente. La búsqueda viene guiada por la duda; uno posee «su verdad», pero esta no es la Verdad. Esta diferencia es fundamental puesto que nadie puede llegar al convencimiento de estar en posesión de ella, y de lo único que puede estar seguro es de su búsqueda, acción que emocionalmente tiene similitud con la descrita por el poeta Kavafis en su viaje a Ítaca.

El encuentro de dos verdades, necesariamente diferentes, mi verdad y la del otro, nos da paso a una segunda columna sobre la que se asienta esta búsqueda-enseñanza: el valor de la Tolerancia. Es una virtud esencial en el constructo masónico; sin ella el edificio se derrumba y sus enseñanzas carecen de sentido. Tradicionalmente, desde su origen moderno, ha ocupado un lugar destacado entre los valores definitorios de la masonería, y está presente en todas las constituciones y textos fundamentales de la Orden. A manera de ejemplo, podemos recurrir a lo dicho de manera enfática por la Constitución del Gran Oriente Español que fue aprobada en 1934: «... la francmasonería exige e impone a cuantos la profesan la más completa y verdadera tolerancia. El que no se sienta con la serenidad de ánimo suficiente para poder ser del todo tolerante con todas las creencias y con todas las opiniones honestamente profesadas, no debe de ser masón».

El texto habla de la *verdadera tolerancia*, aquella actitud que va mucho más allá de la simple complacencia y que se sitúa en contra de ese talante meramente permisivo, que como un gesto de gran magnanimidad soporta la diferencia del otro, sin renunciar ni un ápice a la superioridad de su propia verdad. Y es contra este sentido como debemos de entender el pronunciamiento que no hace mucho hizo el gran escritor y premio Nobel portugués José Saramago al declararse contra la tolerancia; lo hacía en ese sentido de relación desigual que se da entre dos verdades, y proponía la *igualancia*, en la que ambas verdades se ubican y se miran desde la misma altura sin ningún tipo de conmiseración o displicencia hacia el otro. En definitiva, la verdadera tolerancia comporta una posición intelectual activa y abierta hacia lo diferente que presupone que otras miradas, que posiciones distintas, pueden ser también acertadas y que a su vez pueden enriquecer el punto de vista propio, ajustándolo a las nuevas evidencias presentadas. Tolerar exige respetar, y sin la apertura de mente que da el respeto no es posible el juicio equilibrado que permite que progrese el conocimiento humano en la dirección correcta.



No resulta difícil concluir que en una época en la que proliferan tantas verdades absolutas, tantas actitudes excluyentes y tantos *paquetes de información* tendenciosos, se haya impuesto la pereza intelectual que trae como consecuencia un recelo hacia la libertad, hacia el conocimiento

real de uno mismo y de nuestro entorno. El motivo parece evidente, puesto que la actitud contraria comporta el riesgo al error, la inseguridad constante sobre que lo alcanzado no es nunca el final, adoptar esta postura supone que la duda adquiere la categoría de norma, y se convierte en el aliciente que nos permite progresar en el conocimiento de uno mismo, de nuestros semejantes y del mundo que nos rodea, suma de conocimientos a los que estamos abocados a incrementar y renovar constantemente.

La búsqueda de certezas *prêt a porter*, el apoyo en autoridades ajenas y a veces lejanas, favorecen la aparición de líderes sociales que limitan el espíritu crítico, que, necesariamente, debe imperar en toda sociedad profundamente democrática y formada por individuos libres. Esta delegación cobarde en el pensamiento ajeno relega la autonomía propia en beneficio de una atonía social, que limita el progreso y anula la confianza en el futuro.

Los grandes avances tecnológicos y científicos que se realizan constantemente en la sociedad occidental actual no tienen su correlato en el progreso moral y político del momento; más bien da la sensación de que, absorbidos por el vértigo tecnológico, nos conformamos con él y damos la espalda al mundo de la ética, a la búsqueda de las verdades permanentes que han servido de acicate al progreso de la humanidad, y ahí, en ese punto, los valores que representa la masonería tienen actualidad y son capaces de aportar su grano de arena a esa ingente tarea de construir un mundo más libre, más igualitario y más fraternal, divisa que fue faro de la Revolución francesa y que todavía hoy sigue guiando a amplios sectores de nuestra sociedad en su peregrinar hacia la verdad.

Quiero terminar con unas palabras entresacadas del discurso que el entonces presidente de la República de Chile, Ricardo Lagos, pronunció ante los 3.000 asistentes a la Conferencia Mundial de Grandes Logias, que tuvo lugar en Chile el 3 de mayo del 2004:

> La Orden Masónica ha sido uno de los principales exponentes en el país de humanismo. Así, ha planteado la libertad de la conciencia y la autonomía del pensamiento con respecto a cualquier clase de limitaciones preestablecidas, como elementos esenciales para el desarrollo libre del espíritu. De este modo, el espíritu humano tiene la posibilidad de diseñar su propio camino de búsqueda de la verdad, sin más limitaciones que las del entendimiento.